G. EPHRAIM LESSING

# ESCRITOS FILOSÓFICOS Y TEOLÓGICOS

Edición preparada por
AGUSTÍN ANDREU RODRIGO

EDITORA NACIONAL

Clásicos para una
Biblioteca Contemporánea

Introducción, traducción y notas de Agustín Andreu Rodrigo
© Copyrigth, 1982. Agustín Andreu Rodrigo
EDITORA NACIONAL. Madrid (España)
ISBN: 84-276-0564-1
Depósito Legal: M. 3.169-1982
Imprime: Hijos de E. Minuesa, S. L.
Ronda de Toledo, 24 - Madrid-5

---

CLASICOS PARA UNA BIBLIOTECA CONTEMPORÁNEA
Pensamiento
Serie dirigida por José Manuel Pérez Prendes

*A mi madre*
*Que me enseñó a luchar*
*Desde el ángulo de la razón*
*Que deje la vida*

# PRÓLOGO

[**9**]

*Desde que Goethe dijera «necesitamos otro Lessing», hasta hoy, se ha repetido la consignación en bastantes ocasiones. Es casi una... oración, o deseo, que sale de épocas acobardadas; no cobardes, acobardadas: por la confusión de géneros, por la confusión de lugares (que nadie «sabe» dónde está el otro), por la confusión de fines. Una admiración sospechosa por Lessing, que inauguraran Herder y Goethe, invoca siempre de Lessing, lo primero, el carácter —único (pero es que, dicen, sonaban golpecitos en una puerta y se notaba que era Lessing quien llamaba: ponía carácter, el suyo —no tenía otro, dijo una vez— en todo, costase lo que costase, quiero decir, quería decir, lo que* le *costase). Sin carácter no hay bondad, sin bondad no hay* verdad interior *(o vital, social e histórica), dijo y practicó Lessing. De modo que para poder «repetirlo» haciendo hoy lo que hay que hacer por triunfar sobre las confusiones, trayéndolo entre todos aquí, he querido poner un grano de arena: que llegue a manos de hispanoamericanos y españoles este manojo de escritos lessinguianos.*

*Renuncio a justificar detalladamente la selección cumplida. Sólo diré que la mayor parte de sus pequeños escritos filosóficos, los que según Dilthey dieron el primer vuelco y la primera clave para penetrar en el fondo de la intención de Lessing, está traducida aquí. Un día tal vez se pueda completar este material con su Dramaturgia y sus trabajos sobre Horacio, la fábula, etc. —que es donde se encuentra la Ontología lessinguiana—. De los escritos teológicos creemos haber ofrecido una parte importante y suficiente para hacerse cargo de lo que intentó hacer por y con el cristianismo (también eclesiástico) desde una cima que le daba* [**10**] *abarcar el pasado, desde Homero y Moisés, hasta un desconfinado futuro que el hombre no es, aún, capaz de imaginar.*

*Con el estudio introductorio, aspiro modestamente a plantear el núcleo* sistemático *de su pensamiento —a plantearlo, de momento—. Los largos textos que en el estudio o en las notas se insertan, es que no están en la selección de los escritos aquí traducidos.*

*Entre las notas, junto a las de carácter crítico, las hay bastantes de carácter escolar o enciclopédico. He querido hacer bien accesible estos escritos a los estudiantes y ambientar el medio biográfico de Lessing.*

*En los escritos lessinguianos, en prosa y en verso, es muy frecuente el uso de guiones —que más de uno le criticaba como pedantería. Pero no son sino bisagras por donde el escrito se le convierte al punto en diálogo y drama. Así que, a pesar de su singularidad, respeté dicho uso.*

*El gran número de los escritos lessinguianos me hizo caer en algunas repeticiones en las notas. Acogíme, al advertirlo, a las normas lessinguianas de que «se lo salte el lector» y de que «es bueno repetir a veces»; la una o la otra sirvieron para ahorrarme engorros.*

*Al lector le he ahorrado la ociosa cuestión del cristianismo de Lessing. Tanto más que, entre los que siguen tomándola como imprescindible, no falta quien diga que, en efecto, fue heterodoxo, pero que habría que ver si lo es hoy cuando la teología e iglesia se han abierto (¡lo que diría Lessing de esto!)— sugiriendo así la posibilidad de preguntarse lo mismo dentro de cien años, caso de que resultara por ahora negativa la respuesta. Ahorro también, siguiendo a Dilthey, la cuestión del espinosismo de Lessing, aún más ociosa. Y soy consciente de que no he relacionado a Lessing expresamente con la burguesía, por las buenas; habría que estudiar el concepto de cuerpo y de trabajo en Lessing, antes de hacerlo, sin más, abanderado de la naciente burguesía alemana.*

*Deseo expresar aquí mi gratitud al Lic. Manuel Canet y a su esposa Ursula, Bielefeld, por la bibliografía que me han facilitado y por su ayuda en algunas dificultades de la versión. Asimismo, mi cordial gratitud al doctor Hans Widmer, Lucerna. Me gusta poder decir que un día fueron alumnos míos, y hoy me ayudan.*

Madrid, abril 1981
AGUSTÍN ANDREU RODRIGO

[**11-14**]

# BIBLIOGRAFÍA

## FUENTES

Gotthold Ephraim Lessing, Sämtliche Werke, edición en 17 volúmenes, de K. Lachmann y F. Muncker, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York 1979. Citado por L. M. Es el mejor texto crítico.

Gotthold Ephraim Lessings Werke in 8 Bänden, Hanser Verlag, Munich 1979. (Introducciones y notas a los volúmenes III.° [Karl S. Guthke], VII.º y VIII.º [Helmut Göbel].)

Lessingswerke, editadas por Kurt Wölfel, en tres volúmenes, Insel Verlag, Francfort de Meno 1967. (Introducción y notas de Karlmann Beyschlag y Bodo Lecke a los escritos teológicos.)

Gotthold Ephraim Lessing, Ausgewählte Werke, en tres volúmenes, selección y epílogo de Wolfgang Stammler, Carl Hanser Verlag, Munich 1959. Las cartas de Lessing las citamos por el tercer volumen de estas «obras selectas».

Lessings Werke in sechs Bände, Leipzig (sin fecha), Philipp Reclam Jn.

(Indicamos a continuación una selección de la literatura secundaria que hemos utilizado.)

## SOBRE LA ÉPOCA

ERNST CASSIRER, *Filosofía de la Ilustración,* México-Buenos Aires 1950[2] (traducción de Eugenio Imaz).

W. DILTHEY, *De Leibniz a Goethe* (obras de W. Dilthey, III), México 1978 (traducción de J. Gaos, W. Roces, J. Roura, E. Imaz).

M, MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de las ideas estíticas en España.* Madrid 1967[2], III, pp. 8-99.

PAUL HAZARD, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII.* Madrid 1946 (traducción de Julián Marías).

WILL y ARIEL DURANT, *The Age of Voltaire,* Nueva York 1965 (hay traducción castellana).

HAROLD NICHOLSON, *La era de la razón,* Barcelona 1962 (traducción de J. Ferrer Aleu).

*Lessing und die Zeit der Aufklärung,* Gotinga 1968, con trabajos de R. Vierhaus, H. Schimank, Erna Lesky, Helmut Thielicke, G. Rohrmoser, Hans Mayer, Fritz Schalk, Helmut Sichtermann y O. F. Schuh.

M. KÄHLER, *Geschichte der protestantischen Dogmatik in 19. Jahrhundert.* Munich 1962.

*Sturm und Drang. Kritische Schriften,* Heidelberg 1949 (905 páginas).

WILLI OELMÜLLER, *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel...,* Francfort de Meno 1979.

KARL ANER, *Die Theologie der Lessingszeit,* Halle 1929.

ILSE T. M. DE BRUGGER, *La rebelión de los jóvenes escritores alemanes en el siglo XVIII. Textos críticos del STURM UND DRANG,* Buenos Aires 1976. [Con textos de Gerstenberger, Hamann, Herder, Goethe, Lenz, Müller (F.), Stolberg, Lavater, Bürger].

## BIOGRAFÍAS

ADOLF STAHR, *G. E. Lessing - Sein Leben und seine Werke.* 2, Berlín 1864[3].

SIEGFRIED SEIDEL, *G. E. L. Leben und Werk.* Berlín 1963.

WOLFGANG DREWS, *G. E. L. in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.* Reinbeck 1962.

DIETER HILDEBRANDT, *«Lessing». Biographie einer Emanzipation.* Hanser Verlag, Munich 1979.

## TRADUCCIONES AL CASTELLANO

LESSING, G. E., *Fábulas de...* (traducción del alemán por Castro Vilar y García), 1901.

LESSING, G. E., *Emilia Galotti,* tragedia (traducción del alemán por Nemesio Vargas), Lima 1896.

G. E. L., *Laocoonte o de los límites de la pintura y de la poesía.* Lima 1895.

*Laocoonte....* Valencia, 1910 (s. f. a.).

*Laocoonte* (versión castellana de Javier Merino), Madrid 1934 (Sáez Hermanos), Bergua.

*Laocoonte o sobre los límites de la pintura y la poesía* (traducción del alemán, prólogo y notas por Enrique Palau), Barcelona 1957.

*Laocoonte o sobre las fronteras de la poesía y la pintura* (edición preparada por Eustaquio Barjau), Editora Nacional, Madrid 1977.

*Natán el Sabio. Poema* (traducción del alemán por Nemesio Vargas), Madrid 1883.

*Natán el Sabio* (traducido por Sara Bolaño), U. A., de México 1964.

G. E. L. *La poesía y las artes plásticas.* Madrid, s. f. ni a.

*Sara Sampson* (tragedia intitulada), en cinco actos. Barcelona (Imp. Carlos Gisbert y Tutó), s. a.

LESSING, *Minna von Barnhelm, o la felicidad del soldado* (introducción, cronología, bibliografía, notas y traducción inédita de Jordi Jané), Barcelona 1979.

En las páginas finales de algunos tomitos de la excelente colección «Biblioteca Económica Filosófica», que dirigiera Antonio Zozaya, se anuncian traducciones de Lessing. No he visto ninguna y no las hay en la Biblioteca Nacional de Madrid. He encontrado alusiones a la traducción de *Natán el Sabio* y de la *Dramaturgia,* en la Argentina, pero no he podido cerciorarme de los extremos de la referencia.

## ESTUDIOS MONOGRÁFICOS, ARTÍCULOS Y OTRAS OBRAS CONSULTADAS


DILTHEY, *Vida y Poesía* (obras de Dilthey, IV), pp. 27-125.

KARL BARTH, *Die protestantische Theologie im 19 Jahrhundert,* Zurich 1960[3], pp. 208-236.

W. DOBBEK, *Herder y su ideal de humanidad* (traducción de Rosario Fuentes), Madrid 1930.

RUDOLPH LEHMANN, *Schiller y el concepto de la educación estética,* Madrid 1929.

ARNO SCHILSON, *Geschichte im Horizont der Vorsehung. G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte,* Mainz 1974.

ARNO SCHILSON, *Lessings Christentum,* Gotinga 1980.

ARNO SCHILSON, *Zum 200. Todestag Lessings,* en Stimmen der Zeit, 2, 1981, pp. 103 ss.

SØREN HOLMS, *Religionsphilosophie,* Stuttgart 1960.

HELMUT THIELICKE, *Offenbarung, Vernunft und Existenz. Studien zur Religionsphilosophie Lessings, Gütersloh 1967*[5].

WALTHER VON LOEWENICH, *Luther und Lessing,* Tubinga 1960.

LESSING IN HEUTIGER SICHT, *Beiträge zur Internationalen Lessing-Konferenz, Cincinnati, Ohio 1976,* Bremen/Wolfenbüttel 1977.

WILM PELTERS, *Lessingsstandort. Sinndeutung der Geschichte als Kern seines Denkens,* Heidelberg 1972.

GEORGES PONS, *G. E. L. et le Christianisme,* París 1964.

BERNARD BOTHE, *Glauben und Erkennen. Studie zur Religionsphilosophie Lessings,* Meisenheim an Glan 1972.

HENRY E. ALLISON, *Lessing and the Enlightenment. His Philosophy of Religion and Its Relation to Eighteenth-Century Thought.* Michigan 1966.

MARTIN BOLLACHER, *Lessing: Vernunft und Geschichte. Untersuchungen zum Problem religiöser Aufklärung in den Spätschriften.* Tubinga 1978.

VOLKER NÖLLE, *Subjektivität und Wirklichkeit in Lessings dramatischem und theologischem Werk,* Berlín 1977.

OTTO HASSELBECK, *lllusion und Fiktion. Lessings Beitrag zur poetologischen Diskussion über das Verhältnis von Kunst und Wirklichkeit.* München 1979.

WOLFGANG SCHADEWALDT, *Furcht und Mitleid? Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes,* en HERMES, 83, 1955, pp. 9-171.

WOLFGANG RITZEL, *Lessings Denkformen,* en Kant-Studien, 1-3, 1966, pp. 155-166;

ídem., *Lessing. Dichter-Kritiker-Philosoph,* Munich 1978.

HANS MAYER, *Lessing und Aristoteles,* en Festschrift für Bernhard Blume, Gotinga 1967.

JÜRGEN MOLTMANN, *Esperanza y planificación del futuro* (traducción de R. Blanco Unzue), Salamanca 1971, esp. 429 ss.

IRING FETSCHER, *Geschichtsphilosophie* (Fischer Lexikon der Philosophie).

IVO FRENZEL, *Ästhetik* (ib.).

ROBERTO FLINT, *La filosofía de la historia en Alemania* (traducción de M. Alonso Paniagua), Madrid, s. f.

KARL LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen,* Stuttgart 1953[3].

KARL BUCHHEIM, *Wahrheit und Geschichte,* Munich 1950.
JOHANN ADAM MÖHLER, *Symbolik...,* edición de J. R. Geiselmann, Köln/Olten 1958, 2 vols.
G. EBELING, *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem.* Tubinga 1954.
J. R. GEISELMANN, *Sagrada Escritura y Tradición,* Barcelona 1968.
OSCAR CULLMANN, *La Tradition,* Neuch./París 1953.
ORTEGA, *Historia como sistema* (O. C., VI, pp. 13-50); *Sobre la razón histórica* Madrid 1979.
MAX SCHELLER, *Metafísica de la libertad.* Buenos Aires 1960.
KUNO FISCHER, *Vida de Kant e historia de los orígenes de la filosofía crítica* (traducción de José del Perojo), Buenos Aires 1976 (Losada).
H. CHADWICK, ed., *Lessings Theological Writings,* Stanford University Press, 1957.
KARL S. GUTHKE, *Gotthold Ephraim Lessing,* Stuttgart 1973[2].
FRANZ MEHRING, *Die Lessing-Legende.* Francfort... 1972.
PAUL RILLA, *Lessing und sein Zeitalter.* Munich 1977[2].
MAX KOMMERELL, *Lessing und Aristoteles. Untersuchung über die Theorie der Tragödie.* Francfort de Meno 1970.
PETER DEMETZ, *Lessing-Nathan der Weise.* Francfurt/M-Berlín 1970.
CARMELO LACORTE, *Kant. Ancora un episodio dell'alleanza di religione e filosofía.* Urbino 1969.

[**15-16**]

# SIGLAS Y ABREVIATURAS

*Axiomata* = «Axiomata, si los hay en estas cosas».
*Burke* = «Observaciones sobre las investigaciones filosóficas de Burke».
*Campe* = «Observaciones sobre las conversaciones filosóficas de J. H. Campe».
*Cardano* = «Salvación de Jerónimo Cardano».
*Cinco sentidos* = «Sobre la posibilidad de que un día el hombre tenga más de cinco sentidos».
*Cartas* = «Cartas de la segunda parte de los escritos».
*Cristianismo racional* = «El cristianismo racional».
*Donde prueba demasiado* = «Donde la religión revelada prueba demasiado, es donde menos prueba».
*Educación* = «La educación del género humano».
*Ernst y Falk.* = «Ernst y Falk. Diálogos para francmasones».
*El filósofo* = «El filósofo en el concilio».
*Edición de los fragmentos* = «Sobre la edición de los fragmentos del anónimo de Wolfenbüttel».
*Espíritu y fuerza* = «Sobre la demostración en espíritu y fuerza».
*Es por medio de Espinosa* = «Es por medio de Espinosa como dio Leibniz con la pista de la armonía preestablecida».
*Elocuencia sagrada* = «Sobre la elocuencia sagrada».
*Fuera de Dios* = «Sobre la realidad de las cosas fuera de Dios».
*Hermesiana*
*Herrnhuter* = «Pensamientos sobre los de Herrnhuter».
*Hércules y Onfala*
*Jacobi* = Diálogos sobre Espinosa y el espinosismo mantenidos por Jacobi y Lessing.
*Jerusalem* = «Prólogo y apéndices a los artículos filosóficos de Jerusalem».
*Leibniz* = «Leibniz [elementos para una biografía]».
*Literatura reciente* = «Cartas sobre la literatura reciente».
*Movimientos religiosos* = «Observaciones acerca de un informe sobre los movimientos religiosos actuales».
*Mi árabe* = «Donde mi árabe prueba que la verdadera descendencia de Abrahán no son los judíos».
*Origen religión revelada* = «Sobre el origen de la religión revelada».
*Propósito de Jesús* = «Sobre el propósito de Jesús y sus discípulos...».
*Pope* = «¿Pope, un metafísico?».
*Penas eternas* = «Leibniz. Penas eternas».
*Papeles tocantes revelación* = «Algo más de los papeles del anónimo tocantes a la revelación».
*Parábola, ruego* = «Una parábola, con un pequeño ruego y una eventual despedida».
*Primera entrega* = «Primera entrega de la respuesta necesaria a una pregunta muy innecesaria...».
*Profecía Cardano* = «Profecía del Cardano».
*Religión de Cristo* = «La religión de Cristo [y la religión cristiana]».

*Respuesta necesaria* = «Respuesta necesaria de G. E. Lessing a una pregunta muy innecesaria...».
*Reflexiones y ocurrencias Soldados y monjes*
*Tema prematuro* = «Sobre un tema prematuro».
*Tesis historia iglesia* = «Tesis extraídas de la historia de la iglesia».
*Tolerancia de los deístas* = «Sobre la tolerancia de los deístas. Fragmento de un anónimo».
*Testamento* = «El testamento de Juan».

[**17-24**]

# CRONOLOGÍA

**1729**: Nace Gotthold Efraín Lessing, hijo del párroco luterano de Kamenz (Sajonia) y de su esposa Justina Salomé, también hija de Pastor. Doce hijos tuvo el matrimonio; sólo cinco sobrevivieron a los padres. Gotthold Efraín es el mayor de los varones.

**1737-1741**: A los cinco años, bajo la supervisión de su señor padre, comienza a leer no sólo la Biblia, sino también el catecismo. Su primo Christlob Mylius, siete años mayor, lo prepara para entrar en la «escuela de latín», dedicada a enseñar latín (como instrumento de cultura) y a hacer buenos cristianos. El director de dicha escuela, Heinitz, joven moderno e ilustrado, amigo de Mylius, literato y «bohemio», se propasa editando un programa que decía: «la escena es una escuela de elocuencia». El pastor saca al chico de tal escuela. Heinitz tiene que dejar la dirección. Mylius lo defiende con una sátira que le cuesta retractación y multa.

**1741-1746**: Ingresa en la escuela ducal de St. Afra (Meissen), orientada a formar pastores y teólogos. Allí encuentra dos profesores inmejorables: el uno (J. A. Klemm), tan mal pedagogo como buen maestro, lo orienta hacia la matemática y las ciencias y hacia el contenido de los autores clásicos —el discípulo traduce a Euclides, trabaja en una historia de las matemáticas en la antigüedad, y lee a Teofrasto, Plauto y Terencio, buscando en ellos aprender a vivir. Fruto de estas lecturas y estudios, es la primera redacción de la pieza teatral *Der junge Gelehrte.* El otro profesor es un especialista en el estudio formal de los géneros literarios, en cuya técnica se impone bien pronto el joven, y cuya significación y eficacia atisba.

**1746-1748**: Se matricula en la universidad de Leipzig («ciudad que es compendio del mundo», dice) en teología y filología.

**1747-1748**: En dos revistas que edita su primo Mylius, publica algunas poesías y narraciones. *Dämon oder die wahre Freundschaft.* Acaba *Der junge Gelehrte,* se lo da a leer a la Neuberin (empresaria y primera actriz de la compañía teatral que actúa en Leipzig), y ésta lo representa con éxito. Hace vida con los cómicos. Sale a escena en algún corto papel. En febrero lo llaman a casa sus padres, alarmados ante la vida que, según voces, lleva, con el pretexto de enfermedad de la madre.
Está cuatro meses en casa.
Vuelve a Leipzig.
Se matricula en Medicina. De mayo a noviembre está en Wittenberg.
En diciembre huye a Berlín.

**1748-1751:** Primera estancia en Berlín, decidido a vivir como libre escritor. Igual que hiciera, heroicamente, no muchos años antes, Diderot.

Ejerce la crítica literaria, que le permite tener fácil acceso a la producción teológica y filosófica que, del inglés y el francés, se va traduciendo.

**1749:** Escribe las piezas *Die Juden. Der Freigeist.* A mediados de enero escribe a su madre la siguiente carta:

«Permitidme [señora madre]... que os pergeñe en breves trazos lo que ha sido mi paso por las universidades; estoy seguro de que juzgaréis al punto con mayor benevolencia mi conducta actual. Llego aquí [a la universidad] desde la escuela, joven, con la firme convicción de que toda mi felicidad está en los libros; llego a Leipzig, lugar que es el mundo en compendio. Vivo los primeros meses tan retirado como no lo había hecho en la escuela de Meissen. Siempre metido entre libros, ocupándome de mí solo, pensaba en los demás tan poco como quizá en Dios. Me resulta amargo confesar esto; sólo me consuela pensar que lo que tan extravagante me hiciera, no era algo peor que la aplicación. Pero esto no duró mucho, y me abrieron los ojos —¿para suerte o para desgracia, qué sé yo? El futuro dirá. Comprendí que los libros harían de mí un sujeto culto, pero jamás un hombre...
Vinieron a parar a mis manos, lo primero, las comedias. Podrá parecerle increíble a alguien, pero a mí me han ayudado mucho. En ellas aprendí a distinguir de las falsas las verdaderas virtudes y a rehuir los vicios tanto por lo que de ridículo tienen como por lo que tienen de vergonzoso. Si he fallado al llevarlo a la práctica, acháquese más a otras circunstancias que no a mi voluntad. Pronto me habría olvidado yo del principal provecho que me produjeron las comedias. Me conocí a mí mismo, y desde entonces de nadie me he reído y burlado más que de mí mismo. Pero no sé qué locura me dio de resolverme yo a escribir comedias. Atrevíme, y cuando se representaron, me quisieron persuadir de que no fuera malo el resultado. No hay más que alabarme en algo, si se quiere que lo tome con redoblada seriedad. Así que me puse a meditar día y noche cómo podría alcanzar fuerza yo en asunto donde bien poco destacara alemán alguno. Mas, al mandarme usted, de repente, volver a casa, quedaron interrumpidos mis esfuerzos. Lo que pasó en casa lo sabe usted de sobra, para que tenga que repetirlo yo en balde ahora. Se me acusaba, particularmente, de tener trato con ciertas gentes con quienes trabara conocimiento de modo casual. Sin embargo, a su bondad de usted tenía que agradecer que no se me echasen en cara otras cosas desagradables originadas en algunas deudas. Un cuatrimestre pasé en Kamenz, donde ni estuve ocioso ni aplicado. Desde el principio mismo, se me señalaron las indecisiones en punto a la carrera que elegiría. Día y noche se había estado mirando eso. Usted tendrá a bien acordarse de la apremiante exhortación suya, contra la que hube dé declararme. Yo quería estudiar medicina. No voy a repetir ahora lo mal que a usted le sentaba esto. Sólo por dar gusto a usted, me manifesté en el sentido de que no me dedicaría poco a lo académico y de que me resultaba indiferente tirar adelante por un sitio u otro. Con esa resolución, me puse otra vez en camino para Leipzig. Pagadas mis deudas, en nada pensara yo menos que en reincidir. Pero las muchas relaciones que tenía y el modo de vida que mis amistades esperaban de mí, me hicieron dar contra el mismo escollo. Vi con mucha claridad que, si me quedaba en Leipzig, no podría ya salir adelante con lo mío. Gran disgusto

sentía en causar a usted otras molestias, y esto me llevó a tomar la decisión de abandonar Leipzig. De entrada, escogí Berlín para la fuga...»
La carta culmina con su declaración de independencia, tan de aquel siglo: A casa no vuelvo, y a la universidad, de momento, tampoco.

**1750:** Escribe su primer trabajo teológico: *Pensamientos sobre los de Herrnhuter,* los hermanos moravos (pietistas) que se instalaran cerca de Kamenz, y por quienes sintiera respeto el padre de Lessing.

**1751 (diciembre)-1752:** Wittenberg. Grado de Magister. Publica su primera colección de poesías (*Kleinigkeiten*).

**1752 (noviembre):** Comienza la segunda estancia en Berlín.
Trabaja en el diario «Vossische Zeitung».

**1753:** *Samuel Henzi.* Traducciones de Voltaire y Federico el Grande.

**1754:** Publica las *Salvaciones de Horacio,* del *Cardano,* del *Ineptus Religiosus* y de *Cochleus,* así como la *Biblioteca teatral* y el *Vademecum para el señor Sammuel Gotthold Lange.*
En el prólogo de las «Salvaciones», escribe: «Salvaciones... ¿Y a quién se piensa que salvo ahí? A meros muertos que no pueden agradecérmelo. Y ¿contra quién? Pues casi contra meros vivos que me van a poner mala cara por ello. Si hacer esto es prudente, ya me dirán qué es lo imprudente» (LM, V 268, 10 ss.). Como decía de alguien González Ruano, Lessing «desde joven jugó a perder». Amistad con Moisés Mendelssohn y Friedrich Nicolai.

**1755:** Estreno de *Miss Sara Sampson,* en Francfort de Oder.
Con Mendelssohn elabora y redacta *¿Pope, un metafísico?*

**1755 (octubre)-1758:** Traslado a Leipzig.
Se relaciona con los poetas L. Gleim y E. von Kleist, oficial del ejército, caído en la batalla de Kunersdorf, en 1759. Lessing no lo olvidaría nunca. «Quería morir» —escribió de él.

**1756:** Primer proyecto sobre *Emilia Galotti.* Comienza viaje a Inglaterra, interrumpido en Holanda por estallido de la guerra de los Siete Años.
Visita Dresden y la biblioteca de Wolfenbüttel. Conoce a Klopstock.
Vuelve a Leipzig.

**1757-1758:** Colabora en la *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freien Künste.* En mayo del 58 se traslada a Berlín.

**1759:** *Briefe, die neuste Literatur betreffend* (hasta 1765), *Philotas,* bosquejos para el *Fausto,* plan de la biografía de *Sófocles,* traducción del *Teatro del señor Diderot. Tratado sobre la fábula.*

**1760:** Corresponsal de la Academia de Ciencias, de Berlín.

**(noviembre):** Secretario del general Tauentzien, en Breslau. Poco antes de trasladarse a Breslau, había escrito a su padre:

«Respetado señor padre: ...Ando actualmente ocupado con una gran obra sobre literatura griega... de Michaelis. Asimismo he de preparar una segunda edición de mis fábulas, en varias de las cuales pienso introducir modificaciones, y además aumentarlas bastante. Así que el próximo verano tendré mucho que hacer. Y mientras pueda ir viviendo de mi trabajo y vivir con cierto acomodo, no tengo el mínimo deseo de convertirme en esclavo de un empleo. Si me lo ofrecen, aceptaré; pero lo que es mover un dedo por un empleo, para ello soy, si no demasiado concienzudo, sí desde luego demasiado cómodo y perezoso...»

El cargo de secretario del general, ha de aceptarlo por su económicamente desesperada situación. Desde la casa rectoral de Kamenz, además, no dejan de solicitar ayuda económica del hijo mundano y perdido, que la presta —la económica— sin límites.

Sobre la vida de Lessing en Breslau, contaba el rector Samuel B. Klose: «Lessing vino a Breslau a reponer su salud, arruinada por un estudio incesante... Las horas que le dejaba libre su trabajo, que solía cumplir por la mañana, las dedicaba a estar en sociedad y a las ciencias...»

Y a jugar. Jugaba con pasión a las cartas, entre otras cosas. Mendelssohn llegó a temer por ello. Ganó y perdió mucho dinero. Hasta la preciosa biblioteca que había ido acumulando. (Según biógrafos —e ideologías— jugaba por distraerse y salir de su intenso trabajo intelectual; por vicio; por ver de ganar dinero rápido, ya que no había querido participar en los sucios negocios del general emitiendo moneda...; por ayudar a sus hermanos a que estudiaran; para huir del asqueroso ambiente filisteo de aquella Alemania; para sudar, pues sudaba extraordinariamente en las jugadas arriesgadas, y ello le produjera gran descanso; por jugarle fuerte al destino, pues que, si el mundo era el cálculo leibniziano de probabilidades practicado por la divina Providencia, bien se podía ajustar al cálculo y jugársela al universo/jugada —digo, acordándome de la fuga geométrica del *Fanto Fantini,* de Álvaro Cunqueiro, que escapó de la cárcel geométricamente delineada, ajustando la inteligencia y la imaginación, exactamente, a la geometría realizada...) Sigue diciendo el rector Klose: Gozó de su preciosa biblioteca aquí. Hizo proyectos de varias piezas: *Alcibíades, Dr. Fausto;* estudió la *Historia del Arte,* de Winckelmann; escribió el esquema del *Laocoonte.*

En los últimos años de Breslau se entregó resuelta y sistemáticamente a la lectura de los Padres de la Iglesia de los cuatro primeros siglos «y a la filosofía de Espinosa». Publicó traducciones de Diderot, hechas en años anteriores (*El hijo natural. El padre de familia*), es decir, el *Teatro del señor Diderot.*

**1763:** Desde Breslau, y en noviembre, escribe a su padre: «Muy respetado señor padre: ...Espero que mis queridos padres estén convencidos de que no hay cosa que desee yo con mayor solicitud que la prosperidad de mis hermanos. Bien a gusto compartiré con ellos cuanto tenga, mientras lo tenga. Pero de ahí no puedo pasar, yo. Ni soy capaz de darles consejos con vistas a su ulterior progreso ni tampoco de trabajar para su alimentación y alojamiento. Menos posible aún me resulta tomar y tener conmigo a uno de ellos, en las presentes cir-

cunstancias. Igual que nunca me gustó recibir de la gente eso que dicen un buen consejo, tampoco me gusta darlo, y prefiero darle el último ochavo que me queda a quien lo necesite, que decirle «haz esto o lo otro»... Mis actuales negocios y mi estudio... requieren que esté solo. Además, mis queridos padres me miran como si yo estuviera establecido ya aquí en Breslau, cosa de que estoy tan lejos que daría muy fácilmente por acabada mi estancia aquí... No creo que... sean vds. capaces de pensar que he abandonado mis estudios y que ahora voy a dedicarme sólo a las míseras ocupaciones *de pane lucrando.* Con tales bajezas tengo perdidos más de tres años. Hora es ya de volver a mi marcha. Ya he conseguido lo que buscaba con esta vida: restablecer un poco mi salud, descansar y, con lo poco ahorrado, comprarme una buena biblioteca...»

**1765:** Otra vez en Berlín. En su cabeza llevaba otras frases de cartas a sus padres: «En algún lugar recogerán esta basura que soy»; «de lo que menos me preocupo es de cómo me irán las cosas. Quien esté sano y quiera trabajar, no tiene nada que temer en el mundo...» «No conozco un hombre más indiferente ante el futuro que yo». Pero esa indiferencia, bien practicada, oculta el secreto de la mayor resolución. Un día escribirá: «No puedo más... pero sé quién soy». Conoce a Möser.

**1766:** Publica por fin el *Laocoonte o sobre las fronteras de la poesía y la pintura.* Y *Minna von Barnhelm.*

**1767 (abril):** Un grupo de comerciantes de Hamburgo funda un «teatro nacional». Lo llaman a colaborar como consultor y crítico.
Durante esa estancia en Hamburgo, que dura hasta el 70, funda una editorial (que llevaba por lema «vivir y dejar vivir») y fracasa.
Amista con la familia Reimarus, hecho decisivo éste, pues sus estudios de Breslau encontraban en los escritos del ilustrado radical Reimarus la estopa para provocar una revolución teológica en Alemania. Conoce también al Pastor Goeze.
**(septiembre):** Estreno de *Minna ron Barnhelm,* en Hamburgo y Francfort de Meno.
Publica las primeras partes de la *Dramaturgia de Hamburgo.*

**1768:** *Briefe antiquarischen Inhalts.*
Acaba la *Dramaturgia.*
Entabla amistad con la familia König. Al morir el marido, ayudaría a Eva König, con la que acabaría por casarse.

**1769:** *Cómo se representaban la muerte los antiguos.*

**1770:** Se traslada a Wolfenbüttel como director de la biblioteca que dirigiera también Leibniz. Allí trabajara hasta el fin de sus días. Lessing, que ha necesitado siempre contertulios y compañía, siente aquí los horrores de la soledad.

**1771:** Noviazgo con Eva König. Ingresa en la Logia masónica de Hamburgo.

**1772:** Estreno de *Emilia Galotti.*

**1774-1778:** *Zur Geschichte und Literatur. Aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel.*

En noviembre del 74 le escribe a su hermano: «Caso de necesitar comedias, prefiero hacerme una con los teólogos...» Deja el teatro otra vez y se vuelve a la teología, a la que dedicará sus años de madurez, siguiendo un plan arduamente preparado: meter el contenido de la revelación cristiana dentro de la sana razón del siglo XVIII. Para ello habrá de remover todo el círculo de problemas teológicos y eclesiásticos de Alemania, hasta el fondo. Y comienza publicando gradualmente los manuscritos de Reimarus sobre cuestiones bíblicas, como anónimo. Lessing es bien consciente —porque sabe dónde está viviendo y conoce la historia de la Iglesia— de lo que semejante publicación significaría para su vida, para el resto de su vida. Cuando ese lúcido pesquisidor, que nunca falta y que tiene bien probada su capacidad de convertir la fe en carrera, le dijo, o le hizo llegar la voz de que se lo jugaba todo en defensa de lo que no vale la pena..., contestó Lessing: Ya lo sabía, y «no son los más despreciables precisamente esos hombres que no *quieren* prever todo lo que *podrían* prever» (cfr. *Edición de los fragmentos,* p. 517)... «En todo caso obtendré un provecho mucho mayor que el perjuicio que sobre mí pueda recaer, al que me expone mi atrevimiento por confiar en la justa causa» (*Propósito de Jesús,* p. 514). Esto lo hacía y decía un hombre enfermo de puro autoexplotado en un trabajo inmenso, un hombre solo y lleno de dolor, pobre. Dice de él Dilthey: Habida cuenta de «las condiciones personales en que dio este paso, vemos que constituye el acto más hermoso y más varonil de esta gran vida».

**1775:** Viaje a Berlín, Dresden y Viena.

Viaje a Italia, acompañando al príncipe de Braunschweig.

En Roma, al intentar besar el pie del papa como requería el protocolo, el papa retira el pie, sabiendo bien quién era el hombre que lo reverenciaba.

**1776:** Contrae matrimonio con Eva König.

Edita los artículos póstumos del joven Jerusalem.

**1777 (marzo):** «Querido hermano Carlos:...

...de ciertas cosas no cabe hablar. Bueno, hablar sí, pero no escribir. Escribir, siempre se escribe o poco o demasiado, cuando uno no ha llegado todavía a aclararse...

...¿Y aún me censuras tú por querer echarme a la teología? —Cierto, ¡si al final me renta igual que el teatro!— ¡Aunque así fuera! De esto me quejaría mucho menos, porque en el fondo es muy verdad que, por lo que hace a mis bromas o quimeras teológicas, como quieres llamarlas, me importa más la sana razón humana que la teología, y prefiero la antigua teología ortodoxa (en el fondo, *tolerante*) a la nueva (en el fondo, *intolerante*), sólo porque aquella lucha abiertamente con la sana razón humana, mientras que ésta prefiere sobornarla. Con mis enemigos declarados me pongo de acuerdo para poder estar más sobre aviso con mis enemigos encubiertos...

...Pero ¡con qué nimiedades te entretengo ahora, cuando debería escribirte sobre la muerte de nuestra buena madre! —Que la amaste, no podrás demostrarlo mejor que acordándote de la hermana que se sacrificó a su deber por todos nosotros. Yo ya le he contestado y adjuntado de momento lo que me fue posible... Que lo pases bien.»
(«Estar disponible para los demás, fue una suerte de vocación paralela para él» —dice W. Ignée—.)
En mayo, después de la aparición de los fragmentos «escandalosos» del anónimo, le escribe:
«Querido hermano:...
...Que los teólogos guarden tal silencio acerca de los fragmentos de mi anónimo, es algo que me confirma en la buena opinión que tuve siempre de ellos. Por ellos, con el debido respeto, puede escribirse lo que se quiera. No los irrita lo que se les quita, sino lo que quiere ponerse en lugar de ello, y con razón. Porque, si hay que entretener al mundo con falsedades, las antiguas, ya en circulación, sirven para eso tanto como las nuevas...»

**1777:** Le nace un hijo, que muere a las 24 horas. De ello escribe a Eschenberg:
«...mi alegría fue bien corta. Y perdí, tan de mala gana, a ese hijo. Pues tenía una inteligencia, ¡una inteligencia! —¿Creerá usted que las pocas horas en que fui padre me convirtieron en un padrazo? Yo sé lo que me digo.— ¿No era inteligencia tenerlo que sacar con forceps para meterlo en el mundo? ¿Notar tan pronto el olor a basura? ¿No fue inteligencia aprovechar la primera ocasión para retirarse de aquí? —Ciertamente, el cabeza de chorlito me birla también a su madre. Pues hay aún poca esperanza de que me quede con ella.— ¡Una vez que quise tener lo que tienen los demás! Y me ha sentado mal.
Suyo.»

**1778:** El diez de enero, al mismo Eschenberg: «Mi mujer ha muerto. Ya he hecho la experiencia que me faltaba. Me alegro de que ya no puedan quedarme muchas que hacer como estas. Me siento aliviado...» Se siente otra vez solo, como tantas veces. Y se hace el ánimo de seguir.
Publica *Ernst y Falk. Diálogos para francmasones,* los tres primeros.

**1779:** *Natán el Sabio.* Es, entre otras cosas, su respuesta a la prohibición de que ha sido objeto de seguir la polémica teológica. «En mi púlpito, en el teatro, por lo menos, me dejarán predicar tranquilo», escribe a Elisa Reimarus. A cuenta del ruido armado por la ortodoxia porque el bueno de un Pastor escribía comedias, ya había planteado Lessing, y contestado, «una doble cuestión. Primera: ¿Está bien que un predicador escriba comedias? Contesto yo: ¿Por qué no, *si puede*? Segunda: ¿Está bien que un comediógrafo haga sermones? Respuesta: ¿Por qué no, *si quiere*?» (LM, XV 419, 9-12). En el *Natán* da expresión a cuanto quiere decir a las tres religiones del libro, y al hombre.

**1780:** *La educación del género humano.* «*La educación del género humano* es de un amigo que gusta de fabricarse toda clase de sistemas e hipótesis, por el placer de derribarlos luego. Con esa hipótesis quedaría desplazado el blanco al que apuntaba mi anónimo. Mas ¿qué importa? ¡Diga cada cual lo que a él le

*parezca* verdad, y quede *la verdad misma* a Dios encomendada!» —le escribe al hijo de Reimarus, ocultando a todos, sin excepción, ser él mismo su autor.
En julio se produce la visita de Jacobi, que da pie a las famosas *Conversaciones* que mantuvieron ambos, sobre el espinosismo que ya empezaba a dejarse sentir entre la generación de Goethe. La publicación de las notas que tomara Jacobi, dio ocasión a una polémica que marcó los destinos de la filosofía europea, hasta hoy. «No hay más filosofía que la de Espinosa», dice ante el fervoroso activista Jacobi. Aparecen los diálogos cuarto y quinto de *Ernst y Falk.*
A fines de noviembre, escribe a Elisa Reimarus: «Querida amiga: Apuesto a que no adivina lo que le voy a decir esta vez —Sospecha usted sin duda que se produjo una crisis mayor en mi enfermedad. ¡En efecto! Que lo que aún no ha pasado, puede pasar. La misma muerte no es más que una crisis de la enfermedad...»
El Consistorio Evangélico General promueve una acción judicial contra el editor y distribuidor del fragmento *Sobre el propósito de Jesús y de sus discípulos,* del anónimo (Reimarus).
A su dulce amigo Mendelssohn, le escribe en diciembre: ...«verdaderamente, querido amigo, de cuando en cuando necesito una cartita como ésta [= la recibida], para que no se apodere de mí el malhumor. No creo que me tenga usted por hombre ávido de alabanzas. Mas la frialdad con que el mundo procura demostrarles a ciertas gentes que no hilan bastante fino, no será mortal, pero te deja helado. No me extraño en absoluto de que no les guste lo que escribo de un tiempo a esta parte. No estaba dicho que tenía que gustarles; no se escribió para ellos. El recuerdo de nuestros mejores días pasados, habrá hecho, todo lo más, que sienta usted alguna decepción por alguna que otra afirmación mía. ¡Era yo entonces un arbolito esbelto y soy ahora un nudoso tronco aperezado! ¡Ay querido amigo, se acabó esta escena! Me gustaría hablar con usted una vez más.» Esa frase «se acabó esta escena», la pronunciaría minutos antes de entrar en coma, ante un grupo de amigos (cfr. aquí p. 134 s.).

**1781:** El quince de febrero, ahora ha hecho dos siglos, muere en Braunschweig; bueno, pasa la crisis de la muerte, una más —como dijo, bien convencido de que en ello residía una clave de la necesaria e inminente transformación del hombre.

# LESSING:
# QUIMERA Y ANAGNORISIS

«... ¡Qué más da! ¡En estos dulces sueños hay siempre tanta verdad!...»
(*Natán el Sabio*).

«Soñar o no soñar. He aquí la cuestión»
(*J. Bergamín*).

# I
# EL INDIVIDUO EN EL DESPLIEGUE DEL UNO Y EL TODO

1. En el cruce de los siglos XVII y XVIII.—2. Leibniz y el centramiento de Lessing.—3. Lessing y la Ilustración francesa.—4. Lessing y el deísmo británico.—5. Los dos primeros trabajos del joven Lessing y el esquema de sus dos grandes últimos trabajos.—6. El Uno y el Todo y su despliegue en la Historia: Espinosa y Leibniz.—7. Tres clases de conversión, en los ss. XVII/XVIII.—8. La conversión a la filosofía, en Descartes y Espinosa.—9. Lessing y Espinosa.—10. Las conversaciones con Jacobi, y el testimonio de Goethe.—11. El Uno y el Todo, y el individuo.—12. Las dos transiciones del Uno: al Hijo y al mundo.—13. Arrianismo. El concepto de creación.—14. La divinidad de Cristo y su función, según Lessing.

[2**9**]

1. Gotthold Efraín Lessing nace en enero de 1729.

Cuando, entre 1748 y 1752, cursa estudios en Wittenberg y publica sus primeros trabajos bien significativos de la nueva época, culmina ese período para el que aún no hemos encontrado denominación, caracterizado por la *confluencia* de los planteamientos y movimientos del siglo XVII con los del siglo XVIII en el terreno de la filosofía y la ciencia, de la religión y de la crítica histórica y literaria; período que comienza hacia 1680 y dura algo más de sesenta años (J. B. Bury). La confluencia de dichos factores da lugar a una nueva forma de pensamiento y de vida que, en el joven Gotthold Efraín, tiene el más claro y distinto exponente y ejemplar... Pues otras figuras —Leibniz, Bayle, Shaftesbury, Diderot...— representarán egregiamente alguno o algunos trazos intelectuales y morales de la nueva actitud ante el mundo y la vida. Pero como Lessing, ninguno.

Lessing lo tiene *todo,* lo tiene como se *puede* tener *verdaderamente* todo: en el estilo profundo de la personalidad, hecho método y resolución libre y soberana, sin tapujos ni componendas... Lo tiene, además, ya de entrada, de modo maduro porque, independientemente de la esencialidad

de su mirar y de su forma de plantear las cosas (que es donde reside la virilidad que se diría obligado celebrarle), independientemente de eso, es un gran discípulo, un gran heredero; y qué heredar, a mediados del XVIII, hay mucho.

Surge, pues, Lessing de esa zona donde han ido confluyendo y [**30**] reuniéndose, más por guía de revelación y presentimiento, como diría nuestro hombre, que reflexivamente, la metafísica del XVII (Descartes, Espinosa, Leibniz); la nueva matemática con todo lo que significaba como exigencia metódica para el resto de las ciencias (Newton, Leibniz); el deísmo inglés y su crítica del cristianismo y de la religión de revelación (Shaftesbury, Toland, Bolingbroke...); el «despertar» religioso del pietismo y del metodismo, con lo que representaban de crítica inmanente de las ortodoxias y de aproximación al principio de la subjetividad y de la razón práctica; los trabajos franceses de crítica histórica y literaria (Bayle, Voltaire, Rousseau, Diderot, D'Alembert...)...

Y se diría que Lessing, como Leibniz, está de acuerdo con casi todo lo que lee; ha comprendido la razón histórica y vital de los grandes movimientos de la razón y la vida, y el resultado es un planteamiento evolutivo y dialógico donde cada cosa y cada suceso encuentra su verdadero sitio —verdadero, precisamente porque todo lo demás necesita, para su racionalidad, que lo ocupe.

AI mismo tiempo, hacia 1740 comienza una época que llega hasta nuestros días, época caracterizada por una determinada concepción de la razón y una posición privilegiada del individuo que ostenta el ejercicio de esa forma de racionalidad. «Durante casi dos siglos, y precisando más... desde 1740 hasta 1929, el intelectual ha ocupado en Occidente un puesto social superior al que ha tenido nunca en la historia humana», escribe Ortega en *Sobre la razón histórica.* Ortega se ayuda de Husserl para fijar la segunda fecha, citando literalmente un texto de Husserl (de *Formale und Traszendentale Logik*) donde se contrapone la fe en la razón, vigente desde el XVIII —una razón científica y práctica que intentará una vida humana universal, individual y social, digna de ser vivida—, a la desilusión que estalla en el primer tercio de nuestro siglo, sobre la posibilidad de mejorar esa vida. El recurso a la razón histórica que, como revelación por cierto, ofrece Ortega, tiene en Lessing un antecesor. Ortega lo sabía. La razón lessinguiana, como la leibniziana, quiere dar razón de los hechos todos, y brota y se mantiene de la historia[1].

2. Hay algo peor que ser moderno por serlo; serlo por apostolado. A ello se puede igualar como desgracia el tener que encargarse por destino o mecánica generacional de algún «anti» que, cuanto mejor servido, más

---

[1] Bury, J. B., *La idea del progreso,* Madrid 1971, p. 110; Ortega, o. c., pp. 130, 180, 194.

unilateraliza y aleja de alguna de las imperdibles fuentes de la verdad. El programa es ser honrado; no, [**31**] ser moderno, y la justa reacción ante el amago de aquella doble peripecia se convierte en un claro reflejo, bien pronto, en la inteligencia del joven Lessing. Ni la asfixia de la casa rectoral y la sacristía en que se criara, junto con los fervientes y comprensivos deseos maternos de ver al hijo preferido con atavíos de orador sagrado en el mismo ambón donde su señor esposo se ganaba el pan, ni tampoco las veinticinco horas semanales de actos de piedad que en la escuela ducal infligieron al muchacho, ni por descontado la pesada ortodoxia de la teología universitaria, pudieron convertir al joven Lessing en uno de esos teólogos que se adaptaba apostólica y entusiastamente (pero con moderación) «al mundo actual». Menos aún pudieron malhacer de él, por reacción, un anticlerical volteriano al uso, y eso que en aquella Alemania (feudal, rural y aldeana, religiosa sin casuística perspicaz ni abates de salón), por menos de un buen zarandeo al religioso y teológico orden establecido, no es que no se pudiera dar un paso adelante en nada, es que no se podía respirar: la religión establecida era una rémora para todo, un verdadero palo metido y cruzado en los radios de la rueda del adormilado cerebro teutón, donde producía de cuando en cuando los consabidos espasmos rituales, que no ingenuos, en el derecho y la política inspirados por la ortodoxia. El modo convencional de la ortodoxia crispada no constituirá para él ni tentación siquiera, pero le impondrá un respeto y no le gustará sentirse separado de esa religiosidad. Lo otro, las piruetas de la moda teológica, que creía estarle tomando al siglo el pulso y que se llamaba entonces «neología» y se basaba también en la consigna paulina de «hacerse todo para todos para ganarlos a todos», eso otro le producía náuseas, y en ocasiones, en sus polémicas con teólogos «neólogos», castigará hasta el escarnio a algunos de sus santones.

De todas esas sirtes, y de otras, lo salva sobre todo Leibniz, con esa su «manera grande de pensar», que lo impresionó bien pronto. Pero «la historia de la filosofía alemana ha tenido en cuenta raras veces la relación de Lessing con Leibniz», siendo así que «acentuar esta relación presupone conocer y aceptar la existencia de una ilustración alemana integral, que va de Leibniz a Lessing y que, por encima de éste, llega hasta Hegel» (H. H. Holz). Lessing se identificó con «esa manera grande de pensar» leibniziana hasta el punto de que los juicios de Lessing sobre Leibniz son juicios de Lessing sobre sí mismo (Loofs). En 1773, y en una de las muchas defensas o «salvaciones» que hará de Leibniz, dirá que el racionalismo hace frívolos a los filósofos y a los teólogos, porque los hace «quedarse a medio camino». El filósofo no pasa de los hechos a su visión [**32**] unitaria, tiene miedo a llegar hasta donde haga falta para verlo todo uno, y el teólogo va queriendo hacer comprensible, o perdo-

nable, el misterio, haciéndolo respetable, útil, que no es lo mismo que práctico (cfr. LM, XII 96, 15-19)[2].

3. Es un lugar común decir que Lessing era antifrancés, y ello llegó a expresarse de la más ridícula de las maneras, cuando alguien quiso comparar las victorias de la guerra de los Siete Años con la liberación lessinguiana del gusto y norma clásicos franceses. ¿De qué alemán o de qué inglés dice Lessing tanto y tan bueno como de Diderot y de Bayle, por no mentar a Descartes? ¿Y qué ha dicho de algunos franceses que no haya dicho de algún inglés o de algún alemán? Ni las confesiones religiosas ni las nacionalidades políticas determinan la actitud de Lessing. Lo que sucede es que su posición humana y religiosa le permite hacerse cargo *sine ira et studio* del destino de los pueblos. Lessing comprende el desdén de Bayle, la rabia volteriana, el sarcasmo de Diderot. ¡Qué menos se podía esperar de unos jóvenes que, entre 1680 y 1750, se dieran un garbeo por Inglaterra o por los Países Bajos, viniendo de una tierra donde no se podía publicar un libro como no contuviera una *laus magna* al rey! ¡Qué menos cabía esperar de ellos cuando se pretendía que el anticlericalismo (total eso) condujera al ateísmo (nada menos)! Lessing comprendió ese destino. Cada uno de los Estados nacionales de Occidente, tal vez con excepción de Inglaterra, es un verdadero drama político-religioso. En ese reparto, a pie forzado, de occidentales destinos, tocóle en suerte a Francia hacer la ideología de «la Pensée pontificale» y «la Papauté». ¿Cómo no iban a salir de ahí Voltaire, Diderot, D'Alembert y Bayle? Lessing comprendió ese destino y pudo, así, salvarse de él y salvar al Dios del cristianismo para la generación de Goethe y Hegel, para la filosofía. (Siglo y medio después, otro filósofo alemán, bien querido y honrado de filósofos franceses en momentos de persecución y postergación para él, Husserl, se resistía, según la monjita benedictina que recogió sus últimas confidencias testamentarias, a que «lo hicieran» filósofo cristiano. «Yo no soy un filósofo cristiano. No deje Vd. que me hagan pasar por tal cuando me muera.» Ya lo estaban haciendo querer pasar, con buena voluntad. Mas todo su trabajo filosófico, confesaba Husserl, había consistido precisamente en salvar un sendero hacia Dios para los hombres que ya habían dejado las iglesias... [**33**] —Un sendero... ¿Habrá cosa más lessinguiana? Este intenso temblor de un alemán por las peripecias de cierta filosofía no poco irritada, tiene en Lessing un presentimiento y un claro precedente.)

---

[2] H. H. Holz, *Leibniz,* Madrid 1970, p. 219; Helmut Thielicke, *Offenbarung, Vernunft, Existenz,* Gütersloh 1957, p. 37. Sobre la actitud de Leibniz ante el misterio, cfr. LM, XII 72, 27-31; 76, 4-5; Fritz Schalk, *Lessing und die französische Aufklärung,* en Lessing und die Zeit der Aufklärung, pp. 148 ss.

Este muchacho de veintidós años (cuando Voltaire tiene ya cincuenta y siete; D'Alembert, treinta y cuatro; Diderot, treinta y nueve, y Rousseau, cuarenta), que se ha apacentado reposadamente en la lectura del *Dictionnaire critique,* de Pierre Bayle, muerto casi medio siglo antes, aprendiendo en él no ya lo que de allí a primera vista cabe aprender sino el arte generoso y valeroso de transitar veredas prohibidas y realumbrar fuentes cegadas, para «salvar» todo lo que aposta pierden los poderes triunfantes...; este muchacho, sin embargo, no adoptará la «ilustración» francesa, el modo francés. Y tan grande como será su respeto por Bayle y Diderot, será de grande su desprecio por los arrastrados de la moda y ante la moda: «Los espíritus más obtusos, que nunca se atrevieron a pensar y que presumen de pensamiento, creyendo darse aire importante y de enterados cuando repiten mecánicamente la duda que otros rumiaran, sin poner de su parte más que la desfachatez de hablar de ello sin mesura alguna» (LM, IV 277, 17-22), o lo que es peor, la cuquería diplomática. El joven Lessing había ya sentido vergüenza de época ante esa gente cuyo número veía crecer por días en su tiempo (ib. 22 s.), tanto que ser cristiano se había convertido, por desfachatez o por entusiasta inocencia, en algo muy distinto de lo que fuera treinta o cuarenta años antes, y ciertos ateos y creyentes, de progresismo facilón, en un frenesí nacido del desconocimiento de que las cosas tienen un pasado y un fundamento, arrojados a escenificar lo que fuere, se disponían a arruinar la religión y la vida. Este presentimiento movía al joven a considerar bienvenidos todos los trabajos sobre religión y filosofía, de cualquier nivel y género literario, con tal de que fueran sensatos y honrados (cfr. ib. 26 s.). Así que nada practicará, promoverá y defenderá más, donde se la encuentre, que a la valentía que se requiere para imponerse el deber de pensar; y nada fustigará y afrentará más que a los repetidores miserables y perezosos y a quienes se someten a las debilidades del miedo y el interés.

«Lo que tiene que hacer Vd. es volver las espaldas a todas las filosofías por la suya» (*Jacobi,* p. 367; cfr. también *Educación,* p. 602, nota 49).

Cuando empieza a tomar posición, en recensiones de libros de teología, quedan perplejos los que esperaban ver un progresista y se encuentran con un defensor de la fe de toda la vida. No menos perplejos quedan quienes no saben encontrar en la fe argumentos [**34**] para tener fe y mantenerla. No se aclaran. Por otra parte, los que habían abandonado precipitadamente la revelación cristiana, se encuentran con un joven que los trata de superficiales. En la recensión del libro de J. Oporin *La religión y la esperanza en la muerte, su relación mutua demostrada* (LM, IV 277, 1-17), escribe: «Tan cierto como es que la aceptación de las ciencias produce la quiebra de la superstición, así de falso es que esa misma aceptación haya de resultar funesta para el verdadero temor de Dios. Se equi-

voca quien considera ser consecuencia necesaria de nuestros ilustrados tiempos el que, de cuando en cuando, algún ingenio, ufano por ciertas ocurrencias en nada decisivas y perezoso en demasía para investigar los fundamentos de las religiones, mantenga que todos los deberes de las mismas no son más que sueños de maestros hipocondríacos y humanas medidas diplomáticas. Si la irreligiosidad tuviera que acompañar por necesidad a la posesión de una buena mole de conocimientos, un hombre piadoso como Newton hubiera sido un libertino mucho mayor que Diderot, y Leibniz hubiera sido más enemigo de lo divino que Edelmann.» Por cada espíritu grande que confundiera ilustración con irreligión —sigue diciendo— «hubo en todo tiempo diez espíritus aún mayores, que no sólo creyeron con convicción, defendieron y vivieron según todo el contenido de la religión natural, sino también de la religión cristiana...» (LM, IV 277, 1-16).

En esta página apuntan, además, importantes temas y datos lessinguianos. Poco antes de su publicación, en su escrito *Herrnhuter* (pp. 145 ss.), asignaba a Leibniz y Newton un puesto decisivo en la historia de la filosofía como contrapunto y paralelo de la historia de la revelación religiosa de la Sabiduría única y universal (pp. 147 s. y nota 11); bien pronto, pues, quedaba situado el trabajo del deísmo inglés y el de la ilustración francesa en un marco nuevo, presidido por la aportación y la actitud de dos científicos caracterizados además por su esoterismo filosófico, es decir, por no temer a la quimera. Otro tema decisivo: el del temor de Dios, que equivale aquí a actitud religiosa por oposición a la actitud del «libertino» y «esprit fort», pero que denuncia la superficialidad del «espritfortismo» porque la cuestión del temor y del miedo se ha convertido, según Lessing, en cuestión central ya: la idea de la vida se ha configurado desde hace mil años con terribles miedos, y la etapa del Espíritu, en que se está en trance de entrar, lleva a la superación del miedo a la muerte —a la muerte tal como se la ha visto y vivido y con todo lo que esa visión y vivencia consigo lleva—. Tres de los cinco capítulos del recensionado libro de [**35**] Oporin estaban dedicados al tema de la esperanza y la muerte. El miedo, esa malformación general, repugnaba a la razón ahora naciente. Y otro tema importante: nuestros ilustrados tiempos han de contar con todos los tiempos; la razón es histórica; lo absolutamente nuevo no puede ser verdadero; en la democracia de la verdad, los antiguos votan. —¡Y estamos exactamente a mediados del siglo XVIII![3]

---

[3] Dilthey, V 46: «Lessing amaba a Diderot»; Fritz Schalk, *Lessing und die französische Aufklärung,* en Lessing und die Zeit der Aufklärung, pp. 148 ss. Las confidencias últimas de Husserl acaba de darlas a conocer Adelgundis Jaegerschmid OSB, *Gespräche mit Edmund Husserl* y *Die letzten Jahre Edmund Husserls* (1936-38), en Stimmen der Zeit 1981, nn. 1 y 2. Friedrich Heer (*La democracia en el mundo moderno,* Madrid 1955, p. 57) señala la permanencia en Inglaterra de Voltaire y Rousseau y su entusiasmo por la

4. En el *Berlinische Privilegierte Zeitung* publicó en 1754 la recensión del libro del Dr. John Leland *A View of the Principal Deistical Writers, with some Account of the Answers that have been written to them,* libro cuyo título en alemán prometía informar sobre los escritos deístas *del siglo pasado y del presente...* «No es ésta la única ni la primera obra —escribe Lessing— en la que el *Dr. Leland* se muestra agudo e imparcial defensor de la religión cristiana. Hace ya mucho tiempo, cuando la polémica contra *Tindal* y *Morgan,* se le distinguió laudatoriamente de los espadachines menores que, con armas precipitadamente dispuestas, se abalanzan ciegos contra todo lo que no jura por su bandera. Son sus actuales oponentes los deístas de su tierra, a los que pasa revista con ojo penetrante. Lo hace en 15 cartas donde, por orden cronológico presenta todos sus ataques contra el cristianismo, dando a conocer a quienes los rechazaron animosamente. En cabeza de los primeros, coloca a lord *Herbert de Cherbury,* que no fue ciertamente el primer deísta, pero sí el primero que intentó reducir el deísmo a sistema. De entre todos sus seguidores, todavía es él quien menos aversión a la religión cristiana deja ver y quien tomó con tal amplitud a la religión natural que desde ella no hay más que un paso bien pequeño hasta la religión revelada... A éste le sigue *Hobbes,* que propiamente no escribió contra el cristianismo, pero dio entrada en sus escritos a muchas cosas contrarias respecto a la inspiración, a la exactitud del canon y a otras particularidades... La cuarta epístola se refiere a *Carl Blount* y a *Toland.* Aquel no es más que un imitador de *Herbert* y no pone de propio más que las burlas; el otro es más espinosiano que deísta y sus principales ataques apuntan al canon del Nuevo Testamento que intentó hacer dudoso, en su «Amintor», acumulando [**36**] falsos evangelios. La quinta carta contiene observaciones sobre el conde de *Shaftesbury,* el cual tal vez hubiera expuesto, especialmente en su Característica, menos material escandaloso si hubiera querido ser menos jocundo y burlón. Le sigue.... *Anton Collins* que dirigió sus ataques particularmente contra las profecías del Antiguo Testamento, declarando que el fundamento del cristianismo no fue más que una falsa interpretación de las mismas. La carta séptima se dedica a *Woolston,* que niega los milagros del Salvador teniéndolos por no sucedidos verdaderamente y concediéndoles mero valor alegórico. La octava carta va contra *Tindal* y su [libro] *El cristianismo es tan antiguo como la creación.* La carta nona discute con los *Filósofos morales,* de *Morgan,* el cual acepta la revelación, es verdad, pero no deja modo alguno de cerciorarse de la verdad de la misma. La carta décima se dirige contra el anónimo *El cristianismo no*

---

democracia inglesa frente al absolutismo, incultura y atraso del continente. Y señala el mismo hecho en relación con Reimarus y el círculo liberal de Hamburgo. A la obra de Reimarus dedicó Lessing buena parte de sus esfuerzos como editor, comentarista y «salvador». También Reimarus viajó por Inglaterra. Cfr. aquí pp. 415 ss., 435 ss.

*se funda en pruebas,* y la oncena contra ciertas hojas volanderas que llevaban por título *La resurrección considerada.* Las doceava y trezava ocúpanse de los escritos del señor *Chubb,* individuo que ciertamente no fue un científico, pero que tenía muy buen ingenio y no creyó poder usarlo mejor que aplicándolo contra la religión. La catorceava carta hace algunas observaciones sobre el escrito *Qué es propiamente el deísmo* y contra las cartas de *Lord Bolingbroke...*» (LM, V 443 s.).

Este largo texto nos muestra hasta qué punto era ya posible una vista de conjunto de un siglo de teología deísta y cómo Lessing se aprovecha de esa experiencia histórica para *centrar* planteamientos relativos a la situación posconfesional de la religión y alcanzar los presupuestos de la filosofía de la religión del tiempo de Goethe.

En su recensión advierte las dos líneas bien diferenciadas del deísmo inglés. La una aborda clásicamente el problema de la religión por el de la revelación, dando lugar a la gama de soluciones que van desde la negación de toda posible relación con Dios hasta la aceptación de una revelación que no es más que anticipación de la racionalidad —solución, esta última, que ha de enfrentarse luego con la exposición racional e histórica del origen de las Escrituras, de la exégesis, del canon...—. La otra línea, la de Toland (1670-1722), en el fondo es espinosismo y viene a desembocar en la metafísica naturalista. Al joven Lessing ya no se le escapaba todo lo que significaba el espinosismo de Toland. Este, en su obra tardía *Pantheistikon,* daba un giro panteísta a su acercamiento a la naturaleza, coincidiendo con el sentimiento estético de la armonía del universo como fuente de la religión, de Shaftesbury (1671-1713), cuya influencia en Lessing es manifiesta. La moral y la política quedaban afectadas a los ojos convencionales. Año y medio antes, había hecho [**37**] la recensión de otro libro, uno del francés Tourneyser, donde éste intentaba demostrar que la que dicen negación espinosiana de la libertad no subvierte la religión y la moral, sino que, al contrario, «en un destino inevitable en sentido amplio, caben la moral y la religión» (LM, V 161, 23 ss.-l62, esp. 13 ss.). Cabe sentir y pensar la libertad individual y lo histórico, de otro modo, de otro modo que haga más transparente la unidad. (*Cfr. Jerusalem,* pp. 341 s.-347 nota 1.)[4]

5. Los dos primeros trabajos del joven Lessing (*Pensamientos sobre los de Herrnhuter* [1750] y *El cristianismo racional* [1752]) presentan ya el planteamiento que encuadrará el trabajo que irá desarrollando a lo largo de su vida, en las diversas formas literarias en que cabe servir a la Verdad (que circula en bien diversas formas), y desde las posiciones en

[4] Sobre Toland, cfr. Windelband, *Historia general de la filosofía,* México 1960, p. 431.

que la vida lo vaya poniendo, o dejando, según sucede a los servidores de la Verdad.

El primero de estos trabajos (pp. 145 ss.) es un intento de ordenar la historia desde la idea de la Sabiduría divina, única y universal, sencilla y práctica, transmitida de generación en generación por los filósofos en su esfera y por los profetas en la suya, corrompida una y otra vez por la especulación que pierde de vista a la vida y toma en vista a las cosas que valen menos que la vida, *y* una y otra vez restaurada por Sócrates y Cristo, Descartes y Huss, Newton/Leibniz y Lutero/Calvino.

El segundo de estos trabajos (pp. 161 s.) es un intento de ver en la Unidad divina y su despliegue trinitario y cosmológico, una tal continuidad que la multiplicidad y la sucesión temporal no sean más que la forma que sigue el ser para, finalmente, reconocerse y reunirse, y ello sin que el despliegue sea efecto de caída alguna (como en la gnosis) o del estallido de alguna culpa originaria y universal que convierta a la historia en una catástrofe sangrienta de pecado, que requiera, luego, redención por sangre y misericordia... Al contrario, se trata de un despliegue presidido por la Armonía que es el Espíritu Santo y por la fe en la armonizabilidad de un mundo cuya multiplicidad y variedad da de sí, indudablemente, un juego dramático, pero cuyo drama hay que ver y sentir de muy otra manera a como se está haciendo en la civilización occidental durante el último milenio; hay que verlo y sentirlo de otra manera, porque significa otra cosa y tiene otra intención que la que se le está dando y queriendo dar...

Vistos desde estos dos trabajos primerizos, sus grandes trabajos [**38**] postreros (*La educación del género humano* y las *Conversaciones con Jacobi* sobre Espinosa y sobre la cuestión del Uno y el Todo [de 1780 entrambos]), se presentan como la culminación de aquéllos. No tiene sentido reprocharle a Lessing no haber cambiado de «modelo» en toda su vida, pues que, «como ya sabían Bacon, Hobbes, Espinosa» —y sobre todo Leibniz—, «la ciencia tiene su único objeto en la Naturaleza y en la Historia» (Fr. Schneider). La Trinidad y la Historia es todo lo que hay que saber. Si dijéramos: Trinidad, Historia, yo (= autobiografía) tendríamos que acordarnos, ya por este capítulo, de san Agustín, que encerraba su fe y su saber en esa trilogía (De Trinitate, De Civitate Dei, Confesiones). Pero Lessing no piensa en sí mismo *como* el hiponate y, en consecuencia, tampoco piensa en sí mismo tanto como aquél. Y ello porque el individuo resulta otra cosa, la memoria y la autobiografía también, según la interpretación metafísica del mal, de su origen y esencia, de la culpa y el remordimiento, de la actitud metafísica del inculpado, culpable, culposo... Así como estas relaciones morales resultan otras según el modo de concebir el Uno y el Todo, el Todo y la individualidad. El individuo lessinguiano quiere ser antípoda del agustiniano. Este trata con Dios; aquél,

todo lo más, juega. La diferencia se expresa plásticamente en el hecho de que Agustín de Hipona escribe Confesiones (autobiografía) dirigiéndose a Dios pero mirando de reojo al auditorio, mientras que Lessing escribe directamente teatro dirigiéndose al público y teniéndose, y teniendo en cuenta, a Dios al mismo tiempo y de un solo golpe de sensación y razón...

Los dos primeros trabajos del joven Lessing van encontrando expresamente la convergencia que en su fondo ya había. Porque «en Lessing, a base de Leibniz, se libera la conciencia histórica» (Dilthey). La historia es el escenario de la aparición y crecimiento en perfección de la infinitud de individuos que da de sí la autocontemplación del ser único y perfecto. El individuo y la Humanidad se hacen pasando y repasándose la Historia. La educación del género humano es el proceso en que la infinitud de infinitudes-finitas corren su destino (inmensamente curioso, dramático más que trágico): el destino de un dios que lleva dentro de sí el Uno y Todo y que lo puede vivir desde sí...

Esta conjunción de la monadología leibniziana y del Uno y el Todo espinosiano, da a Lessing su propio perfil. Ello supone desde luego una interpretación espinosiana de Leibniz —éste habría sido «espinosiano de corazón» (pp. 365-367)—. Esa gran cuestión de mediados del XVIII, que es la interpretación de las relaciones [**39**] entre Leibniz y Espinosa, impone a los espíritus sinceros un inmenso esfuerzo y una tensión de seriedad, de esas que da a probar la Metafísica en ciertos momentos y que es el síntoma inequívoco de estar en punto y hora metafísicos, en la hora de la verdad... El sistema de Espinosa es el mundo de Leibniz, pero antes de expandirse en mónadas, decía Mendelssohn. Después de esa expansión, quería pensar el voluntarioso Mendelssohn, ya quedaba Espinosa arrimado a Leibniz y, así, salvado de las furias ortodoxas. Lessing prefería pensar lo que había que pensar: que, después de esa expansión, era Leibniz quien quedaba arrimado a Espinosa, apareciendo así en su terrible peligrosidad y riqueza de sugestión fantástica, quimérica... «*Es por medio de Espinosa como Leibniz dio con la pista de la armonía preestablecida*» (pp. 321 ss.), no es sólo una precisión al modo de entender Mendelssohn a Espinosa; es una alineación: Leibniz en la línea y al servicio del espinosismo, con todos los excesos de cautela y diplomacia que se quiera por parte del cortesano, político y diplomático barón de Leibniz. Leyendo a Diderot (*Sueño de D'Alembert,* de 1769), se ve claramente que Lessing no era el único que veía a Leibniz colaborando profunda e ingeniosamente con Espinosa, dándole viabilidad: la unidad e identidad de lo contiguo/continuo, la infinitud actual del número de los individuos como formas que se suceden, la singularidad irrepetible de cada «molécula» que pasa... «Los materialistas franceses integraban por entonces la herencia de dos sistemas filosóficos: el de Espinosa, que ve en la natura-

leza una sola sustancia con diversos modos, y el de Leibniz, que ha imaginado haber en el universo una infinidad de *mónadas,* seres espirituales sin duda, pero que no es difícil materializar atribuyéndoles cualidades experimentales, por ejemplo las de la química» (Jean Varloot).

Desde esta conjunción del Uno y el Todo con la monadología (como teoría y praxis del individuo y lo individual y «social») en el horizonte de la historia concebida como escenario de la revelación de la Sabiduría divina única y universal, va haciendo la Humanidad su camino en cada individuo y para todos y cada uno de los individuos, mediante el trabajo de la razón sapiencial, es decir, de la razón histórica (que se construye precisamente en la historia y en la sociedad por cuanto está al servicio de las necesidades concretas de la vida), en su forma rigurosa y práctica, por Descartes restaurada en nuestros tiempos[5].

[**40**] 6. El nervio, la razón última desde la que Lessing despliega su acción comprensiva y transformadora, es la metafísica del XVII. Ve en ella una restauración de la sabiduría antigua que reclama del individuo una conversión, un planteamiento práctico del saber y la vida en orden al reconocimiento de la radical fraternidad del mundo, de su unidad y totalidad ocultas y como desesperadamente perdidas. Descartes y Leibniz ocupan un lugar decisivo en la moderna restauración de esa sabiduría que es una conversión —pero, ahí, el adorable será Espinosa.

En *Herrnhuter* (p. 147 s.) asigna Lessing a Descartes una función paralela a la de Lutero. Este nos libró de un tirano «que se equivocaba cada vez con mayor frecuencia a medida que podía equivocarse con mayor seguridad» teniéndose por infalible. Descartes nos libró de la tiranía del «divino» Platón y del «infalible» Aristóteles. Función, pues, de remover obstáculos, de purga. Donde Lutero reinstaura el Evangelio, reinstaura Descartes la Sabiduría de los Siete Sabios, que un día restaurara Sócrates y que luego, en coincidencia con la primera expansión del cristianismo apostólico, fue objeto de una restauración en falso, pues el neoplatonismo restaura el método socrático sin matemáticas, con que la filosofía contemporánea de los orígenes de la iglesia careció de rigor y vigor, acarreando ello consecuencias diversas tocante a la propagación del cristianismo, de la religión cristiana (cfr. p. 157 n. 10). Con Descartes el método socrático vuelve incluso acrecido de rigor matemático. Y lo más maravilloso: «A todos abrió Cartesio la entrada al templo de la Verdad, puesta anteriormente bajo la cuidadosa custodia del prestigio de aquellos

---

[5] El mismo «modelo» de trabajo subyace a *Herrnhuter* que a *Educación,* cfr. Gerd Hillen, *Lessings theologische Schriften im Zusammenhang seines Werkes,* en Lessing in heutiger Sicht, p. 42. Dilthey III 352. Para la interpretación de Espinosa por Mendelssohn, cfr. Henry E. Allison, *Lessing and the Enlightenment,* Michigan 1966, p. 62. Jean Varloot, en su introducción a *De l'interpretation de la nature,* en Diderot. Textes Choisis, París 1971.

dos tiranos [Platón y Aristóteles]. Y éste es su mayor mérito» (p. 147), haber hecho libre y fácil el acceso a la verdad —hasta demasiado fácil pensarán Espinosa y Leibniz—. Pero sin fórmula fácil, ¿cómo habrá libertad general, es decir, libertad? Y la rapidez... es un secreto: porque la desgracia del hombre reside en sus puntos débiles, y sus puntos débiles están en la transición, en el traspaso de una proposición a otra. Pero antes de ver este tenor de conversión, hay que hacer algunas indicaciones acerca del contenido y trascendencia de la restauración comenzada por Cartesio.

Es un milenio lo que desde Sócrates a Descartes transcurre. Un milenio descontrolado desde el punto de vista del rigor del conocimiento matemático y, por tanto, un milenio que cayó en manos, exclusivamente, de otros modos de conocimiento, todo lo legítimos [**41**] que se quiera pero que no pudieron beneficiarse de la acción de la sabiduría en su forma verdaderamente filosófica: matemática, deductiva, clara y distinta, sapiencial y práctica. Esta restauración cartesiana es el suelo *desde* el que mira y ordena el panorama Lessing: la Sabiduría única y universal tiene en estas mugas su camino dialécticamente relacionado con la marcha de la religión. Pero el suelo firme no está en la *sola* religión, y el suelo autónomo no lo está en ella *absolutamente.*

«Entre los espíritus rectores del mundo occidental a fines del siglo XVII tuvo lugar una deliberada trasferencia de riqueza espiritual, que pasó de la controversia religiosa a la promoción de la ciencia y de sus aplicaciones tecnológicas. Este fue un acto deliberado y consciente», dice Toynbee, de hombres que buscaban, más allá de las banderías religiosas y político-religiosas, un terreno en que fueran posibles la tolerancia y el acuerdo en el conocimiento de la naturaleza, de la naturaleza común, sobre «la base de la demostración y el experimento». En esa tolerancia, que es difícil que se dé donde no se da al mismo tiempo superioridad espiritual, ve Toynbee cuentas pendientes con el mundo antiguo, atropellado por el fanatismo que bien pronto caracterizó a los cristianos—«apenas se cansaron de perseguirlos [a los cristianos], se cansaron ellos de ser virtuosos. Se impusieron poco a poco y creyeron nada menos ser automáticos detentadores de su modo de vida primero. Eran como ese vencedor...», escribe Lessing en *Herrnhuter* (p. 148)—. El desacato cometido por el emperador, mediante decreto, quitando del Senado romano la estatua de la Victoria que colocara allí Julio César, es cuenta pendiente, porque «el cristianismo nunca respondió a Símaco» y «la cuestión planteada por Símaco está aún viva en el mundo actual» desde hace más de mil años: la cuestión del «misterio de Dios, al que es imposible llegar siguiendo un solo camino» (Símaco). La Ilustración trae vividamente consigo la impresión de una conexión con el pasado no eclesiástico, con el pasado greco-romano —igual que las sectas anglosajonas, a partir del

XVII, toman una clara conexión con el pathos y cierto ethos del Antiguo Testamento...— . Esta impresión se declara expresamente en Lessing: el cristianismo histórico, la referencia al año «cero» de nuestra era llamada cristiana, pierde su carácter central desde muchos puntos de vista, aunque el lugar de Cristo sea singular, bien que no en el sentido de la Dogmática y mucho menos de las pretensiones morales y políticas de las iglesias. Al cristianismo histórico hay que reinterpretarlo y reencajarlo en el esquema de la Sabiduría única y [**42**] universal. ¿No está taponando el futuro del hombre, ese cristianismo histórico?

Escribió Santayana un libro (*Tres poetas filósofos: Lucrecio, Dante, Goethe*) donde expone las tres concepciones del mundo correspondientes a las tres grandes etapas de nuestras civilización: la greco-romana, la platónico/eclesiástica y la moderna o prometeica (pelagiana, dirá Goethe). En ese esquema, el cristianismo eclesiástico estaría entre el naturalismo griego (expuesto por Lucrecio, más «epicúreo» que Epicuro) y el naturalismo de Goethe; pero *Espinosa sería el nexo profundo entre el naturalismo divino antiguo y el naturalismo panteísta moderno.* Santayana lo hace ver claro: en Goethe vuelve la metafísica-estética del monismo naturalista griego y vuelve con y por Espinosa, con la intensidad y el buen pulso de la mirada espinosiana... El mundo sobrenaturalista, como llama Santayana al mundo que piensa y organiza esta vida con vistas a la otra (estas sustancias que son el yo y el mundo con vistas a la supuesta tercera sustancia que sería la divina y, por tanto, verdadera), ese mundo sobrenaturalista no se equivocó, pues, cuando emparejó a Epicuro y a Espinosa y dirigió contra ellos toda su artillería... Aquel Lucrecio al cual tenía que debelar la iglesia del Imperio para imponerse como visión dualista que permitiera el cumplimiento de sus fines conscientes, volvía ahora, mil años después, con tremendo impulso ético y capacidad, no martirial sino irónica, de resistencia, con serenidad filosófica y sin patetismo apostólico o profético... J. G. Herder, en su estudio comparado de Sófocles y Shakespeare, afirma que por dentro son iguales estos dos grandes espíritus: «Sófocles permaneció fiel a la Naturaleza... y Shakespeare no pudo ser fiel más que a ella.» Y a ello le llevó, dice Herder, la invocación del Dios de Espinosa[6].

---

[6] Sobre el Aristóteles esotérico de Lessing, cfr. *Literatura reciente,* aquí p. 244 n. 5; p. 167 n. 3. «Lo que reprochaban a Descartes concretamente es haber hecho una filosofía demasiado rápida y demasiado fácil» (Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión,* Barcelona 1975, p. 321). —En alguna de sus glosas, habla don Eugenio d'Ors del pastor Descartes que lleva el rebaño tan rápidamente a la majada que se le desflecan ovejas, conque tiene que volver una y otra vez a recogerlas. Llévalas Kant todas a una, bien lento. —Toynbee trata o alude a este tema siempre que estudia el cristianismo o el fin del mundo antiguo, considerándolo asunto pendiente, por asombroso que pueda parecerle al imperio religioso del cristianismo que, como todos los imperios, se cree «el» definitivo. Cfr. *Comparing Notes: A Dialog Across A Generation,* Londres 1963, pp. 17-20; *El cris-*

Hay, pues, restauración y conversión.

7. Con *tres clases de conversión* se encuentra el siglo XVIII. En primer lugar, la conversión de los infieles, su conversión al cristia-[**43**]-nismo, activada en esa época conscientemente por las iglesias para compensar sus pérdidas en el viejo mundo, pérdidas producidas por la división de los cristianos, pero ya también por la incredulidad creciente (deísmo, librepensamiento, escepticismo...). El XVIII contempla esas misiones con una ironía que las teologías e iglesias tardaron mucho en descifrar. ¡Mira que trasladarse a la China para montar ante los mandarines una disputa escolástica sobre la predeterminación, con malas artes y todo! El mandarín presidente acababa decretando: «estos hombres son muy rudos; como lo que afina es la mujer, que les den dos a cada uno...».— Lessing considera, en muchos aspectos, superiores al cristianismo histórico, tanto al paganismo como al islamismo. «En la historia muchos son célebres, y muchos deberían serlo. Los árabes forman parte de estos últimos. Las gestas de este pueblo, aun considerándolos desde la época de Mahoma, ceden en poco o en nada comparadas con las de griegos y romanos» (LM, V 171, 22 ss.). «Desde la caída del Imperio Romano, no hay pueblo cuya historia merezca con mayor derecho ser conocida que la historia de los musulmanes árabes, tanto por lo que hace a los grandes hombres que entre ellos surgieron y a las maravillosas transformaciones que llevaron a cabo en buena parte del mundo, como por lo que hace a las artes y a las ciencias que, a lo largo de muchos siglos, gozaron del más espléndido progreso entre un pueblo al que nuestros prejuicios, por lo común, no nos permiten ver más que como a pueblo bárbaro» (LM, V 153, 14-22). Los europeos contemporáneos de Lessing, como los europeos de hoy, no acaban de creerse eso. ¿Desde la caída del Imperio Romano no hay pueblo cuya historia merezca con más razón ser conocida? ¿Será posible? ¡Este Lessing! Pero sucede que el progreso al que atiende fundamentalmente, es el progreso moral de los pueblos: progreso es perfección, o no es nada; y perfección es perfección moral. Más técnica y menos perfección moral, o igual perfección moral, da un seguro y espectacular resultado deplorable. Lessing sabe esto muy bien. El prejuicio que tanto ayuda a no saber esto, o sea, el que la civilización cristiana ha de ser la más virtuosa porque es la que posee la verdad y vive bimilenariamente en el ámbito de la revelación divina, disfrutando de la gracia divina y de los sacramentos —el que la sociedad cristiana ha de estar en una conexión imperdible con el heroísmo de las virtudes cristianas primi-

---

*tianismo entre las religiones del mundo,* Buenos Aires 1960, p. 140; *La civilización helénica,* Buenos Aires, 1960. El libro de Santayana, traducido por José Ferrater Mora, de Losada (Buenos Aires) lo citamos por su tercera edición.

tivas... (p. 148)—, ese prejuicio no posee a Lessing. La sabiduría y la virtud creólas Dios al principio del mundo y desde entonces trabajan en el mundo entero... (El viejo Husserl, inclinándose con sonrisa tímida ante su cándida monjita, decía: «Cuando Dios creó el mundo, creó la filoso-[**44**]-fía... ¿no?») La inferioridad moral, en muchos aspectos, de la sociedad integrada en la religión cristiana, la afirma Lessing con perfecta seriedad, y comprensión. Y con conocimiento de causa.

Luego, viene la conversión de confesión cristiana a confesión cristiana. En el siglo XVIII, eso es una lucha de prestigios: en el fondo son las guerras de religión proseguidas con argumentaciones —se entiende, reforzando los argumentos apologéticos con ventajas temporales (que todo ayuda, todo ayuda... ¿No está prometido el ciento por uno en la otra vida y en ésta?). En 1672 le daban a Leibniz en París lo que pidiera, con tal de que se convirtiera, es decir, se pasara. Y poco después, en Roma, le ofrecían el puesto de bibliotecario de la Vaticana con cardenalato adjunto. Rumores corrieron de que haría como Winckelmann. Pero no, eso *ya* no tenía sentido; ya Espinosa había desaconsejado esos cambios. Lessing miraba más olímpicamente todo ese trasiego. ¡Podía hacerlo! ¡Con esa fama de escandaloso...! ¡La conversión que necesitaba Lessing era la otra, la otra! ¡Pasar de la fe tibia y consabida, al fervor, a la piedad auténtica! Goethe, en su juventud, sería trabajado, en orden a su conversión, por ambientes donde se cultivaba este fervor. Más tarde, con otro tono, contaría Próspero Merimée, en su *Crónica del reinado de Carlos IX,* cap. 18, otros episodios de esta lucha por las conversiones, como la del joven hugonote Bernardo, que empezara a frecuentar el culto católico por devoción a la señora de Turgis. Sus amigos comentaban «que ellos acaso pensarían seriamente en convertirse, si en vez de capuchinos y franciscanos les predicaran los sermones jóvenes tan bonitas como la señora de Turgis». Pero la señora de Turgis, «que escogía, para entablar sus disputas teológicas, los momentos en que [el joven hugonote] Mergy no podía rehusarle ninguna cosa...», jugaba con abnegación admirable su apostolado: ¡yo aquí, tu amante, exponiéndome a Dios sabe cuántos años de purgatorio por darte gusto, y tú sin convertirte a la fe católica!...— ¡La France! Esta reconversión de la religiosidad en prestigio político, tomó y toma mil formas como consecuencia del valor humano de lo divino objetivado en valores oficiales. ¡Y así ha de ser, así ha de ser, por lo menos durante algún milenio, pero sin, por eso, presuponer y definir que, por siempre, la naturaleza humana es y será así!— concedería Lessing.

El tercer tipo de conversión es el introducido por las sectas al margen y frente a las iglesias. No citas bíblicas, no exégesis, no definiciones dogmáticas de libros simbólicos, sino el *sentir internamente.* En un momento dado, en la primera mitad del siglo XVIII, se encuentran —y pueden hablar entre ellos— en esta intención y [**45**] conversión, el pietismo,

el metodismo, el port-royalismo y la piedad jesuítica. El pietismo hizo de la conversión la base de la iglesia visible; sus fieles eran «los convertidos». Mas todo desembocó en una técnica de la conversión, en una mecánica de cursillos y reuniones con versión popular y versión aristocrática. Sin embargo, en ese subjetivismo de la piedad y en esa pirueta (sentimentalmente) interior en que consistía la conversión de tipo pietista, había un crecimiento que señalaron, entre otros, Lessing y Kant: *la religión remitía al sujeto.* Y ahí se producía por lo pronto un repliegue en la dirección misma de la filosofía del XVII: retroceder para fundamentar. Ya Lutero retrocediera poniéndose detrás de las tradiciones, en dirección al Evangelio que estaría en los libros llamados evangelios. Pero el pietismo hubo de saltar por encima de la locura exegética, yéndose más atrás: hacia el sentimiento filial de ser aceptado por el Padre misericordioso. Lessing retrocedería aún más, más hacia dentro en el sujeto. Pero de momento, la tercera conversión representaba una liberación de muchas cosas, y la dirección *espiritual*[7].

8. «Cada uno se hace su Descartes» (Auguste Valensin), y eso empezó muy pronto. Espinosa también se hizo el suyo: el que enseña a convertirse a sí mismo, hacia sí mismo: la conversión a la filosofía; pero hízolo de tal modo que, luego, ya no pudo hacerse cada uno su Descartes. Fénelon podría hablar bien de Descartes todavía, y utilizarlo, pero, con Espinosa, ya no podía tal.

En Descartes encontrara Espinosa la negación exacta de la doctrina de Jehuda Ha-Levi (por aquel entonces leído en el Amsterdam de Jacob Abendana, que lo traduciría más tarde para el gentilhombre de su Majestad Británica que procuró por acoger a los judíos en las Islas)..., la doctrina que decía: «el testimonio y la tradición es como la vista». Ahí estaba la sinagoga. En Descartes aprendió, o confirmó, Espinosa que el testimonio (histórico) y la tradición ya no van a fundamentar el conocimiento y la vida. De ahora en adelante, «todo género de fundamentación histórica queda excluido... La ciencia no ha menester de autoridad alguna; no desea creer, sino probar» (Max Frischeisen-Köhler).

[**46**] «Je le vois, il n'est plus besoin que de vous confier entièrement à vous-même... Bien plus, pour découvrir les vérités même les plus diffici-

---

[7] Sobre el islamismo en su comparación con el cristianismo y el judaísmo, el texto fundamental es *Natán el Sabio.* Aquí cfr. *Cardano,* pp. 197-220, así como *Mi árabe,* como ejemplo de intervención en la fundamentación de las pretensiones y privilegios de las tres religiones del libro. Sobre Leibniz y las solicitaciones de que fuera objeto, cfr. Saisset, *Descartes, sus precursores y sus discípulos,* Madrid s. f., pp. 171, 357 s. *La crónica del reinado de Carlos IX,* la cito en traducción de N. F. (Espasa-Calpe). Sobre la espiritualidad de la conversión en el s. XVIII, cfr. Léonard, *op. cit.,* III pp. 91, 100, 198. Y aquí, en *Herrnhuter,* pp. 153 ss. Sobre retroceder para fundamentar en Descartes, cfr. Ortega, *Sobre la razón histórica.*

les, je pense qu'il suffit de ce qu'on nomme vulgairement le sens commun, pourvu toutefois que l'on soit bien conduit...» Mucho puede el buen sentido bien gobernado y, como no sigue a maestro alguno si no es al sentido común, no siendo alterada la razón por ningún prejuicio, será casi imposible que se equivoque. No en vano había citado a Sócrates el señor Descartes antes de hacer este razonamiento. Y es que se trata de sacarle a cada uno la verdad de dentro: que al fin cada cual *sepa* del sabor de la verdad y la certeza. Confianza en uno mismo. Ya se sabe que el infeliz Epidemon «dès longtemps... il s'est accoutumé plutôt à céder à l'autorité qu'à préter l'oreille a la voix de sa propre raison». A la autoridad y a los sentidos que engañan, los metía Descartes en el mismo saco. Los sentidos son débiles y la autoridad es demasiado fuerte.

Descartes encuentra en el capítulo XIII del libro de la Sabiduría y en Romanos capítulo 1, la doctrina de que conocer a Dios es de lo «más fácil y sencillo». Los jesuitas iban diciendo que el cristianismo es cosa fácil (Bury), y san Francisco de Sales que ser santo es cosa sencilla. Descartes, con una intención tan tremenda como beatífica, decía: ¡lo fácil es ver por sí mismo las cosas!...: «et me fait en même temps admirer l'exactitude de votre méthode, au moyen de laquelle vous nous conduisez pas a pas, par de voies simples et faciles, à la connoissance de choses...» Es fácil —no inmoralmente fácil—; es fácil con tal de *querer,* con todas sus consecuencias, y con tal de trabajar con la inteligencia, ateniéndose al método exacto a todos accesible. Arraigados prejuicios por una parte y desentrene en el esfuerzo mantenido, hay que superarlos con disciplina mental.

Dada la oscuridad de nuestra infancia, permite Dios que nos enseñen todo lo que nos enseñan, y, luego, hay que desmontar muchos vicios y prejuicios. Lo falso y lo mal aprendido tienen mucho arraigo. La infancia «es la causa primera y principal de nuestros errores» —dice Descartes—. A la querencia a suponer sin pruebas, llamárala Fénelon «gusto infantil». Esa manera de mirar la infancia como ocasión de sembrar oscuridades y, en todo caso, en oscuridad, es agustiniana. Pero el hiponate, como consideraba tarea tan difícil el conocimiento divino, haciendo de la consecuencia del pecado (que es la infancia), virtud, exhortaba a aprovechar la infancia para meter bien pronto en el alma las simientes de la luz, la buena doctrina, los buenos prejuicios. Lessing matizará mucho su posición, como siempre: a la infancia hay que infundirle pronto los misterios [**47**] de la religión, pero la razón ha de buscar luego, mediante su trabajo propio, el contenido racional de los misterios, llegando a deducirlos de sí misma, es decir, a hacerlos suyos, a emanciparse, a entenderse cara a cara con el Logos (como podría decirse, parafraseando un concepto espinosiano).

Además, hay que ejercitarse en el esfuerzo por mantenerse en la visión, pues el punto débil de la razón se encuentra en la conexión, en las junturas, en el mismo paso de una proposición a otra. Esencial, «rationum mearum *seriem et nexum* comprehendere», comprender la serie y el nexo de mis proposiciones, dirá Descartes. Y lo dirá, precisamente, por la dificultad con que se mantiene la atención, por lo cual no asiste la razón al traspaso, no da ella misma el paso, no está en la transición. Entre una proposición y otra, entre una percepción y otra, transcurre un tiempo y en él pueden pasar muchas cosas que deshacen la continuidad de la luz mental que une internamente las proposiciones, por la que nace una de la otra —con que se rompe el razonamiento, es decir, el hombre. Esa desconexión es la fragmentación general del individuo, que queda troceado, disoluto. Por eso aconsejaba Descartes en las *Meditaciones,* que se le leyera «de un tirón», acumulando evidencia, con la atención y el recogimiento justamente de una meditación, y ése es el secreto de la brevedad de esos trataditos, tan ordenados, donde «paso a paso» camina la mente cabalgando sobre su propia luz, y convenciéndose. «Gradualmente», dirá, con Leibniz, Lessing.

Espinosa señaló expresamente que lo importante era ver el paso de una afirmación a otra, pues que sólo así *se daba el paso* y se sabía lo que se estaba cumpliendo. Lo aprendió cuando, al comienzo de su conversión espiritual en sentido cartesiano, caía y recaía y tenía que volverse a levantar y empezar de nuevo. El ver da alegría y, luego, otras consolaciones (filosóficas), que ayudan. En el tratado sobre la *Reforma del entendimiento* cuenta su conversión de lo falso de la vida y de la falsa vida religiosa a la Verdad eterna. Y su ejercitarse en la alegría de la verdadera perfección, con la garantía generosa, o sea abundante, de la persecución varia de quienes se caracterizan no sólo por no saber lo que se hacen, sino por creer que son los que más saben lo que se hacen... Alcanzar la alegría ante esta persecución, ¡qué gran síntoma de acierto y buena marcha!

Jacobi lo sabía bien: «Para comprender a Espinosa es menester un esfuerzo demasiado largo y seco del espíritu» (*Jacobi,* p. 367). Como vio D'Alembert, Descartes hizo gala de mucho valor para enfrentar los deberes que se propuso enfrentar y que además lo llevaron a tener que huir y esconderse sin cesar. Cuando Fénelon [**48**] sentía la desnudez de la duda y la seriedad de la sed de demostración, exclamaba no sólo retóricamente espantado: «¡Oh razón, razón, en qué precipicios me pones...; duda, especie de tormento, espantosos abismos de oscuridad! ¿Habré de estar siempre sin creer alguna cosa?» Y a continuación pedía que le echaran la consabida mano: «¿Quién me sacará de esta turbación?» Goethe lo vio como nadie; admirándose de la claridad que en su mente producía el contacto con Espinosa, exclamaba: «¡Pero qué esfuerzo hace falta!»

Y es que Espinosa enseñaba la soberanía y ayudaba a escapar del círculo donde mandan la zanahoria y el palo, mostrando cómo ponerse, con toda naturalidad, fuera de esos ambientes de ansiedad y miedo. «Sólo contados hombres se anticipan a esa intolerable sensación y, para apartar de sí toda resignación parcial, se resignan de una vez y para siempre, en globo.» Tenía a la venta la más peligrosa mercancía. Esa era la antítesis que «con tanta fuerza hacía resaltar Espinosa», por la que «inspiraba temor y pánico» (Goethe). Lessing y Goethe lo decían: Espinosa es muy peligroso. Goethe lo decía también de Lessing: Lessing es muy peligroso. Es que Lessing sí que seguía a Espinosa en la práctica[8].

9. Lessing no se quedaba corto hablando a sus amistades de sus trabajos y comunicándoles ideas y hallazgos con generosidad arcangélica, pero no dejó entrever su apego a Espinosa. Cuando Jacobi fue a verle, dando pie a las célebres conversaciones, iba a «pedirle ayuda contra Espinosa».

Y es que, hacia 1780, se dejaba sentir ya en Alemania la lectura de Espinosa intensamente y, como por experiencia sabía Lessing, irreversiblemente. Así que aprovechó la ocasión de manifestarse a las claras ante Jacobi, el antiespinosiano militante. Mas, lo dicho, para entonces Lessing no había dejado ver la afición que le tenía a Espinosa, y eso que, en contacto con él, había entrado relativamente pronto, cuando la estancia en Berlín, en 1748-9. En carta a Michaelis, en 1754, poco después de haber conocido a Mendelssohn y hablando a aquél de éste, se trasluce que algunos van buscando otro [**49**] Espinosa. Lessing lo expresa «a lo Bayle», con doble perfil: «Para ser Mendelssohn un Espinosa completo..., no le faltan más que las herejías» (¡que ya es faltar!). En Breslau dedicárase a estudiar a fondo a Espinosa y a los Padres de la Iglesia de los cuatro primeros siglos; curioso simultaneo. Y en la polémica con el pastor Goeze, ortodoxo y amigo de invocar a la autoridad civil contra corrupciones y corruptelas, buen sabedor de lo que gubernativamente significaba llamar a alguien «naturalista y espinosiano», como llamó a Lessing, tampoco se

---

[8] Jehuda Ha-Levi, *Cuzary,* Madrid, 1979, p. 243. Max Frischeisen-Köhler, *Los grandes pensadores,* Madrid, 1925, p. 36. Cfr. Bury, *op. cit.,* p. 71. Los textos de Descartes son de la *Recherche de la vérité* par la lumiere naturelle qui, a elle seule, et sans le secours de la religion ou de la philosophie détermine les opinions que doit avoir un honnête homme sur toutes les choses qui peuvent faire l'objet de ses pensées..., Oeuvres Choisies de D., París (Garnier), pp. 402, 405, 407, 402, 401. *Meditaciones de Prima Philosophia,* París (Vrin), p. 2, 20-30. *Tabla de los principios de la filosofía,* en *Descartes...,* México, 1972 (Porrúa), Tabla I, nn. 47.71 ss. *Discurso del Método.* III parte, segunda máxima. Sobre la atención en el conocimiento, cfr. también Charles Renouvier, *Descartes,* Buenos Aires, 1950, p. 142 ss. (Traducción de Manuel Granell). D'Alembert, *Discurso preliminar de la Enciclopedia,* Madrid, 1965, p. 108 (traducción de Consuelo Bergés). Fénelon, *El ente infinito,* Madrid, 1893, p. 25. Goethe, O. C. (Aguilar), II, 1836-38.

movió siquiera al recibir el zarpazo..., practicando el arte de la defensa como reprochará a la ortodoxia no saber practicar: sin abandonar la segura trinchera cuando el enemigo provoca para hacerte saltar afuera... Pero no creo que esté puesto en razón Luckács cuando achaca a «diplomacia filosófica» (como la de Bayle o Leibniz) el silencio de Lessing sobre su espinosismo. Lessing dijo siempre unívocamente a dónde iba, y enseñó —y lo que es decisivo— practicó la norma de poner *su cuerpo* donde se debía poner la idea, y no al revés (cfr. p. 637 n. 3). Cuando Lessing advirtió la sorpresa y escándalo que había encajado el activista Jacobi al enterarse de su espinosismo, no durmió en toda la noche... elaborando bien el aprovechamiento de la ocasión que se ofrecía para convertir al apóstol antimaestro en el pregonero de que Lessing decía que no hay más filosofía que la de Espinosa.

Las páginas más importantes para ver su relación con Espinosa (*Es por medio de Espinosa como dio Leibniz con la pista de la armonía preestablecida, Sobre la realidad de las cosas fuera de Dios*) (pp. 321-328), no las publicó en vida, son póstumas. A esos fragmentos hay que añadir algunos trozos de otros escritos breves, incluidas cartas, no bastantemente aprovechados, pero decisivos en un hombre que se descubre por tientos (sugiriendo, tentando al otro, llevándolo por su propio camino, haciéndolo caer por sí mismo en la propia tentación); en un hombre que siempre *estaba* en la cuenta global de lo que escribía; que, como de Leibniz dice él mismo, nunca escribió ni una línea en vano, y que, como dice Dilthey, escribía siempre desde su fondo metafísico... Los fragmentos póstumos antedichos, vistos en conexión con *El cristianismo racional,* son esenciales para entender no ya el *Prólogo y apéndice a los escritos del joven Jerusalem* (donde se traía de la moralidad y política posibles dentro del espinosismo, sin libertad en sentido ortodoxo y convencional [pp. 341 s.-349 s.]), sino las mismas *Conversaciones con Jacobi* y, sobre todo, el § 73 de la *Educación del género humano* (p. 589). En este último lugar es donde lanza Lessing a mayor profundidad su sonda propugnando y postulando una nueva concepción de la unidad del ser, es decir, del Uno [**50**] y el Todo con la multiplicidad del mundo: una concepción que permita otro tipo de solidaridad (a base de la nueva manera de ver la relación del Hijo eterno y los hijos mundanos, del Verbo y los hombres), y luego, sobre la nueva concepción de la unidad propia de lo divino y su consiguiente modo propio de solidaridad, otra manera de sentir y ver la libertad y sus reflejos de culpa y mérito con el orden psicológico, institucional y... eterno que, con tales reflejos, se instrumenta y encatafalca.

De todos modos, ninguno de estos escritos desvelará, creo, el perfil que, desde su identificación inicial y radical con Espinosa, aventuraba Lessing para la vida... No acabará de revelarse esto más que desde su

estética, por la que entiendo no tanto la teoría estética que es dado extractar a partir del *Laocoonte,* la *Dramaturgia* y algunas otras páginas, sino la concepción lessinguiana de la acción tal como ésta se manifiesta en el *comportamiento* del mismo Lessing y en el comportamiento que encarga a los personajes de sus dramas, o que valora en los personajes de sus «salvaciones»...

Hasta entonces, pues, la obra del judío hispano-holandés se había abierto camino gracias a la gratuita propaganda de la persecución y la calumnia, a recursos pintorescos como el de editar la Ética con el título de Refutación de Espinosa, o el del artículo de Bayle, en el *Dictionnaire critique,* donde se presenta a un Espinosa de perfil doble —a semejanza de esos cuadros compuestos de modo que, con un ligero desplazamiento de la cabeza, dejan ver bien un san José bien un Luzbel (técnica del perfil doble que no gustará, en este caso, al joven Goethe)—. Pero es que, ya en vida, había llegado a ser este judío delicado y noble, colmo de serenidad plotínica, la bestia negra de las iglesias calvinista, católica y luterana—*pestilentissimus, odium Dei in vultu gerens...*

En 1675 las iglesias de Holanda ponen en el índice de libros prohibidos el *Tractatus theologico-politicus*: Bossuet y Fénelon desencadenan la ofensiva antiespinosista; Jean-François Buddeus publicaba en 1716 sus *Theses de atheismo et superstitione.* Por la misma fecha, señala un autor escocés la gran boga en que están Hobbes y Espinosa en la Gran Bretaña «entre la clase media y los estudiantes». (¡Qué isla, Señor! Böhme, para las clases populares; Espinosa para la clase media y los estudiantes; y para la aristocracia, que no la necesita, la *high Church,* «alta y enjuta»...)

Una acusación de espinosismo bastaba y sobraba para echar a perder una carrera académica o eclesiástica, incluso en los Países Bajos. Así que las ideas de Espinosa tenían que circular «secretamente». Todavía en 1866 escribía Nourrison (*Spinoza et le natura*-[**51**]-*lisme contemporain,* París, 1866) que «l'auteur de l'Ethique est tout à coup devenu parmi nous le maître public ou secret de quarant années», desplazando a Voltaire y posibilitando a la joven generación que se situara de otra manera ante lo que positivistamente se llamaba por entonces «le fait religieuse», expresión que se acaba de poner de moda entre nosotros... Pues que Condillac (1715-1780) había impuesto hasta entonces la crítica sensualista que no permitió ser «equitables» con Espinosa ni a Diderot ni a Rousseau (A. Igoen). Todavía en 1875, decía el krausista Thiberghien en un texto que leyeron en España los hombres y mujeres de la Institución Libre de Enseñanza (*Ensayo teórico e histórico sobre la generación de los conocimientos humanos* III, 222) que «no hay sistema filosófico que haya dado origen a tantas y tan diversas apreciaciones como el sistema de Espinosa. Ha sido considerado como ateo, como materialista y como irreligioso. No ha habido ultraje que no se haya prodigado a su autor. Los teólogos

de todos los cultos y de todas las sectas, y hasta los filósofos, se han reunido para calumniar a un hombre cuya conducta fue siempre noble y pura, cuyos pensamientos y sentimientos fueron constantemente dirigidos hacia Dios, y cuya vida entera fue un modelo de resignación y desinterés. En nuestros días se ha vuelto, por punto general, a esa manía de denigrar y desacreditar».

Y es que, de todos los filósofos modernos, la palma de la mala prensa civil y eclesiástica se la lleva Espinosa. Sólo comparable, y comparada, a la de Epicuro. El cura Meslier (1678-1733) ya señalaba que Hobbes y Espinosa habían seguido el camino de Epicuro. Lo mismo había hecho con anterioridad el hugonote Isaac Jaquelot (1647-1708), refugiado en la Haya, antisociniano y refutador de Bayle. El emparejamiento se convirtió en lugar común. Y con razón. Los ortodoxos de lo que sea, ora los avisados ora los entusiastas, han advertido en seguida que Epicuro y Espinosa quitan el miedo, el miedo a Dios (o sea que suprimen al Dios del miedo) y enseñan a establecerse en la irrompible alegría agradecida de la vida, por dura que la vida sea. También advirtió Lessing la trascendencia antropológica que tenía esta vuelta de Epicuro en Espinosa, hasta el punto de relacionar la transformación de la vida por la superación del miedo, con el tema propio de la tercera época que la humanidad iba a iniciar —la del Espíritu. Cada uno a su manera, superaron el miedo Epicuro y Espinosa. El segundo se propuso superar, además, el terror religioso/terror político— así que, de jardincitos, nada. También, cada uno a su manera, dieron con la alegría; el uno mediante la amistad, el otro por el salir pleno de sí hacia lo otro, con desinterés total.

[**52**] Desde el punto de vista de las dificultades de ciertos modos de comprensión, es decir, de incomprensión, es inevitable la calumnia de Epicuro y Espinosa —como es inevitable que éstos no pagaran con la misma moneda, habiendo llegado a la otra orilla, ya. «Por extraño que pueda parecer a quienes han oído decir, con horror o envidia, que se revolcaba en su pocilga, Epicuro era un santo», dice Santayana. Lo mismo veía fundamentalmente en Espinosa Lessing: la honradez. Bertrand Russell se conmueve ante Espinosa como ante Plotino: imposible no querer a estas criaturas todo luz y renunciación suprema. ¿No serán los santos de algún antiguo testamento en el que, ahora, estaremos?

> Por cierta indiscreción, se llegó a saber que Benedicto XIV y Voltaire mantuvieron en los Campos Elíseos una plática sobre Espinosa, con ocasión, al parecer, de la ingenuidad, sabe Dios si calculada, que habría cometido Espinosa al tiempo de entrar en la otra vida y toparse de buenas a primeras con los dioses. Habría exclamado, al decir de Voltaire: «Entre nous, Monsieurs, mais Vous n'existez pas!»

Bueno, pues a cuenta del desliz, el señor de Voltaire suscitó el tema de la consideración de ateo que daba al dulce judío el partido clerical. Y Su Santidad comentó:
—Dejémonos de epítetos, Marie-François: Espinosa veía a Dios en todas partes, tanto que no dejaba lugar para la personalidad humana. —Ah pero, ¿Su Santidad lo ha leído?
—¡Claro, claro! Los papas podemos leerlo todo. Te digo, Marie-François, que Espinosa era tan religioso como san Agustín. (Estas últimas palabras se dirían apócrifas, o diplomáticas. En todo caso, son reconstrucción, pues el batir de alas de un serafín que en ese momento pasara, impidió captar con claridad lo que se decía)[9].

10. Las conversaciones entre Jacobi y Lessing sobre Espinosa y el espinosismo con las transformaciones que podía llevar consigo, se mantuvieron a fines de 1780, medio año antes de morir Lessing. Y producen bien pronto el reconocimiento general de que el espinosismo «es la filosofía por antonomasia» (Gian Franco Frigo). Cinco años más tarde, cuando Jacobi publica su antiespinosiana y antiles-[**53**]-singuiana obra *Sobre la doctrina de Espinosa en cartas al señor Mendelssohn,* casi todos los escritores y filósofos de renombre han tomado ya posición en lo que se llamó la disputa del panteísmo, dando entrada, a gusto o a disgusto, a Espinosa en la filosofía y literatura alemanas. «No en la *Crítica de la Razón pura,* de Kant, sino en la conversación entre Jacobi y Lessing empieza la filosofía de la religión del tiempo de Goethe» (Timm). Esa conversación que, en el fondo, es un episodio de la audacia reaccionaria de Jacobi, constituye «el primer asalto a la razón» (Luckács).

Tenía entonces Jacobi treinta y siete años, quince menos que Lessing, y dado el trato asiduo que mantenía con Goethe, de treinta y un años entonces (cuando Schiller tenía veintiuno y Fichte dieciocho), podía advertir muy bien lo que pasaría en Alemania si Espinosa entraba, como pare-

---

[9] La carta a Michaelis, del 1754, en *Got. E. Lessing Ausgewählte Werke,* W. Stammler, III, p. 263. Luckács, *El asalto a la razón,* Barc.-México, 1968, p. 98. Sobre el juicio del joven Goethe acerca del artículo de Bayle, O. C., p. 1.836. Sobre la lucha contra el espinosismo, cfr. Léonard, *op. cit.,* p. 516 (n. 106); p. 47; W. Durand, *The Age of Voltaire,* New York, 1965, p. 108 (hay traducción castellana); Gian Franco Frigo, *«L'ateo di sistema». Il caso Spinoza nella storiografia filosofica tedesca dall'Aufklärung alla Roamantik,* en Verifiche, 1977, año VI, n. 4, pp. 811-859; Albert Igoin, *De l'ellipse de la théorie politique de Spinoza chez le jeune Marx,* en Cahiers Spinoza 1, pp. 213 ss. La cita de Nourrison, la tomo de E. Tierno Galván, *Tradición y modernismo,* Madrid, 1962, p. 77, n. 5. Santayana sobre Epicuro y Espinosa, en *Tres poetas filósofos...,* p. 30. Cfr. también *Diálogos en el limbo,* Buenos Aires (Losada), 1960, pp. 67-81 (Religión última). Sobre la reivindicación de Epicuro, ver especialmente R. Mondolfo, *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro,* Buenos Aires, 1962, pp. 51 ss. El estudio de Will y Ariel Durant sobre el siglo de Voltaire (The Age of Voltaire) acaba con un Epílogo en el Elíseo, en forma de diálogo entre el Papa Benedicto XIV y Voltaire. Sigo, con modos, la cosa.

cía ser el caso, en el alma de la generación montante. Madrugaba Jacobi, pero no se equivocaba: lo que venía detrás se llamaría Humboldt (1767-1835), A. W. Schlegel (1767-1845), Schleiermacher (1768-1834), F. Schlegel (1772-1829), Novalis (1772-1801), Schelling (1775-1845), Hegel (1770-1831), Schopenhauer (1788-1860)...

¿Era profecía o amenaza, esa última estrofa del poema goethiano, cuerpo del delito, que llevaba en cartera Jacobi para mostrárselo a Lessing y apuntalar así su designio de hacer algo frente a Espinosa?

> «¿Acaso [, Júpiter,] imaginaste en tu delirio
> que iba yo a odiar la vida
> y al yermo retirarme
> por haberse frustrado
> algunos de mis sueños venturosos?
> Pues no, que aquí me tienes y hombres hago
> según mi propia imagen.»

Cuando fructificaba ya Espinosa en Fichte, Schelling y Hegel, cuenta y comenta Goethe en su *Autobiografía,* parte III, libro XV, haber sido él quien, con su poema «Prometeo», provocara las conversaciones de Jacobi con Lessing y «el estallido» de la cuestión del espinosismo en Alemania, en un momento en que la sociedad estaba ya más madura para ello de lo que parecía. En su intento por «mover a Goethe a un cambio de ideas», topóse Jacobi con un Goethe que, desde bien joven, sintiérase unido a Espinosa «por afinidad electiva». Ese poema (p. 375, nota 5), habíalo escrito el joven Goethe a los veinticinco años, formando parte, como monólogo, de una obra más amplia que concibiera acerca del conflicto [**54**] entre Zeus y Prometeo, con ocasión por cierto de un choque recibido en el entorno religioso de Jacobi.

Quería Goethe, como la gente de su generación en Alemania, ser y ser tenido por cristiano. Pero no tuvo más remedio que advertir que ni el luteranismo ni tampoco el pietismo de los hermanos moravos estaba dispuesto a concederle el volante de cristiano. «Se empeñaban en no tenerme por cristiano.» Un destino, éste, que se repetiría en la historia de Europa, hasta hoy. Cuando probaron la amargura de este rechazo, espinosianos como Francisco Giner y Fernando de los Ríos, se refugiaron en un «cristianismo racional» o «religión natural» de corte lessinguiano, también. Resuelto a no dejarse quitar la Biblia ni la figura de Cristo ni la herencia cristiana primitiva, dice Goethe que hubo de formarse en su interior un cristianismo particular. En la pista lo pusieron los mismos pietistas que lo rechazaban, que acentuaban incluso el dogma del pecado original como corrupción de la naturaleza humana hasta en su último meollo. Estos le dijeron: Lo suyo, señor Goethe, es naturalismo, pelagianismo, paganismo. Lo de paganismo, así medio en broma, ya se lo había

dicho allí mismo, en ese ambiente pietista, la señorita de Klettenberg: le salían mejor las composiciones a Goethe con terminología pagana que con terminología cristiana. Pero lo de pelagiano...

Púsose al estudio de la historia de la iglesia y llegó a la conclusión de que, en las doctrinas del pecado original y de la corrupción de la naturaleza, es donde se estaba jugando el destino del pensamiento y la religiosidad occidentales. Advirtió que, desde san Agustín y Pelagio, vienen fluctuando esas dos doctrinas a lo largo de los siglos, determinando una concepción pasiva del hombre, y creando dificultades al impedir el resuelto ejercicio de las «propias fuerzas» y el laboreo de la «actividad incesante con la mejor voluntad de formación moral». La clave del presente, pues, estaba en lo sucedido entre san Agustín y Lutero, ese milenio en que sobre la Naturaleza ha caído algo más que la mera sospecha de corrupción, impotencia y malicia...

Goethe no aceptó la calumnia de la Naturaleza. Tampoco la de «los hombres honrados y probos que pasaran trabajos en su cumplimiento del deber por el deber». ¡Cómo denigrar a estas nobles almas, comparadas con esa gente que se pasa la vida probándolo malamente todo, sustituyendo sucesivamente una pasión por otra, y arrepintiéndose en el último momento de su vida terrena diciendo eso de «todo es vanidad..., esa sentencia falsa y blasfema»! —Y de ahí sale el Prometeo sublevado.

[**55**] Así que, como dice Eckermann, «Goethe hallóse a sí mismo en Espinosa». Halló, fundamentalmente, la idea de Dios que necesitaba..., y la ética como se podía vivir, caso de preferirla...

El mismo lo dice: acercarse a Espinosa era entrar en el reino de la «claridad», en el «ilimitado desinterés», en «esa serenidad que todo lo allana», esa «paz y lucidez», esa «apacible aura»... Sí que lo había probado. Cuando en su *Autobiografía* saca a colación a Jacobi, saca siempre también a Espinosa, y aún se prepara la salida con antelación. El pietismo y las tonterías y monsergas de la moralina de Jacobi, lo pillaron vacunado por Espinosa —dice. Sí, quien toca verdaderamente a Espinosa, está vacunado. Ni teme ni sirve ya a ninguno de esos poderes que, como dice Goethe, te quitan por fuera tu parte; luego, quieren quitarte tu mundo interior; esperan encima que sonrías, y, si no lo haces, te tachan de rebelde y díscolo—. Déjalos estar de una y de golpe, enseña Espinosa y aprende Lessing, pero no Goethe, quien, luego, ya viejo, recordando la soberanía de la mente espinosiana y lessinguiana en el pensar que es amar (amor intellectualis) y en el poderío de su praxis, lamentó el mucho tiempo que había perdido sonriendo en falso, y la vida interior que había perdido mordiéndose tantas veces la lengua por conservar o aumentar lo que no vale la pena aunque, en ocasiones, parezca medio apto para lo que la vale... No, no: pocos son los hombres que comprenden que eso se

hace todo de golpe y de una vez, y así, luego, son ya reyes—, medita de viejo Goethe.

Y encontró en Espinosa la idea de Dios que necesitaba. Una idea donde la *Naturaleza* con la pluralidad de formas sensibles del *politeísmo* griego, fuera, al mismo tiempo, el *ser Único y Perfecto* que se revelaba en el *interior* de Cristo como *perfección moral* y que se movía en los acontecimientos de la *historia universal.* Esta naturaleza, como el hombre, impregnada de la Divinidad, este Ser de quien no hace falta preguntarse si está dotado de inteligencia y razón, este pasar por la vida padeciendo y gozando según leyes eternas y divinas que hemos de acatar... —todo esto se lo dio Espinosa, «lo descubrió primero en Espinosa».

En esas conversaciones con Jacobi deja caer, pues, Lessing dos o tres zambombazos que deciden el destino de la filosofía alemana:

«No hay más filosofía que la filosofía de Espinosa... Si hubiera de invocar a alguien, no sabría hacerlo a otro.»

«Leibniz era espinosiano de corazón.»

[**56**] «Las gentes aún siguen hablando de Espinosa como de un perro muerto...»[10].

11. Partiendo del concepto de ser único y perfectísimo, presenta Lessing en *El cristianismo racional* (pp. 161 ss.) la deducción especulativa de dos formas de pluralidad divina. La primera consiste en que, al contemplarse y pensarse Dios íntegramente, da origen a una imagen idéntica de sí mismo —que, según nuestra manera de pensar, bien puede llamarse hijo—. La segunda consiste en que, al pensar Dios sus perfecciones separadamente y por grados, da lugar a la infinitud múltiple que es el mundo. El primer modo divino de pensarse se presenta como ejecutado «desde toda la eternidad», pero se da a entender que Dios se piensa de las dos maneras, necesariamente.

---

[10] Timm, *op. cit.,* VII, 749 s. Luckács concede gran importancia a esa visita, que trata expresamente en *El asalto a la razón,* pp. 95-98. Cfr. aquí pp. 361 ss., esp. 374 s.; R. Stalder, *Aufklärung und christliches Menschenbild,* en Stimmen der Zeit, 1979, 11 pp. 754-766. Sobre Goethe en sus relaciones con Jacobi y Lessing, O. C., II 1150 (descripción del tipo moral de Jacobi); III 261, 491 y 495 (remilgos éticos con Goethe); 1117, 1121; II 1813 (influencia de J. contrarestada por Espinosa); II 1821 (origen del poema de Prometeo); etc. etc. Sobre el cristianismo de Francisco Giner y Fernando de los Ríos, cfr. Virgilio Zapatero, *Socialismo democrático,* Madrid 1974, pp. 20 ss., donde se señala la resistencia ofrecida por Canalejas, De los Ríos y don Francisco Giner a ser excluidos de la tradición religiosa de su pueblo. Por tradición oral he llegado a saber que, ante sensatos y delicados requerimientos para que se acercara a la iglesia católica, contestaba don Francisco, el hermano; «¡Si no nos quieren, no nos quieren!» Sobre Goethe y su estudio de Espinosa, del pelagianismo y la idea de Dios, O. C., II 1817 ss. (sínodo de Marienbird, pelagianismo y pecado original, sublevación prometeica); 1836-38 (resumen de la filosofía de Espinosa); 1748 (el rechazo de los hermanos moravos); 1154 (justificación por la fe sin obras); 1113, etc. etc.

En este despliegue del ser único y perfectísimo, ni la Imagen de Dios que es idéntica a Dios y mismamente Dios, ni las individualidades que constituyen la múltiple infinitud del mundo, van a parar «fuera» del Uno y el Todo. La unidad del ser sigue siendo la unidad propia de lo divino. Y las cosas no tienen realidad alguna *fuera de Dios* (pp. 325 ss.). Luego de que, con la teoría nominalista —explica Dilthey—, acabara la significación metafísica de las ideas como nexo entre Dios y el individuo, no se interpone ya nada entre la divina totalidad y las cosas singulares; el mundo es el despliegue mismo de Dios. En todo caso, si hay que hacer referencia a las ideas de la mente divina, habrá que concluir que las cosas singulares son ideas en la mente divina y que el espacio en que nos movemos es Dios mismo.

Hay continuidad entre el Uno y Único y los individuos cuyo conjunto y sucesión constituye el mundo. Desde el Renacimiento iba cobrando expresión la idea de que hay una relación del todo a sus partes. A juzgar por las *Conversaciones,* Lessing ha pasado de [**57**] decir que «en Dios mismo son reales todas las cosas» (*Cristianismo racional, Fuera de Dios*), a decir que la realidad que Dios tiene, la realidad que Dios es, no es más que la que tiene y es en las cosas particulares, en el hervidero de lo determinado e individual. No se trata más que de un desplazamiento de la representación. En la idea de la sustancia única ya estaba dicho eso. Pero la formulación final produce un descanso y una seguridad; al fin se ha puesto a Dios en su sitio. Y ahora, la conceptuación aplicada a la finitud pura, no acaba de servir. Se verá cuando al sujeto se le vea como espiritual y como acción. De pensar: «somos pensamientos de Dios», pasamos a pensar: «somos Dios pensándose». En el fondo, es lo mismo[11].

12. La Dogmática eclesiástica ha distinguido estas dos clases de pluralidad (la del Hijo y la del mundo) por razón de su origen: la primera correspondería a la *generación eterna* del Hijo; la segunda, a la *creación* del mundo *in tempore.*

El cristianismo y el judaísmo, con el concepto de creación —de indudable y particular utilidad en su aplicación ética y política, pues que marca bien la diferencia entre el que manda y el que obedece, entre el superior y el inferior—, habían señalado en el despliegue del Uno, de modo tajante, cuándo ese despliegue se mantiene dentro (generación del Hijo o Sabiduría, espiración del Espíritu o Armonía) y cuándo se produce una transición afuera, al mundo, al tipo de multiplicidad parcial y gradual, al tipo de multiplicidad que da de sí la limitación, la individualidad limitada. Cuando Lessing pregunte a Jacobi dónde cree que reside la esencia del espinosismo, contestará éste con plena aquiescencia de Les-

[11] Sobre la significación del nominalismo para el monismo, cfr. Dilthey, III, 75.

sing: en el antiguo *a nihilo nihil fit* (de la nada no se hace cosa alguna), en la negación de la creación propiamente dicha.

Esta distinción entre generación eterna, cuyo término queda perfectamente dentro del Uno, y entre *creación* en el tiempo, que deja al mundo fuera (por más que la Dogmática haya querido introducir un dentro débil, de segunda, para salvar lo de «en El vivimos, nos movemos y somos»); es una distinción funcional, desde luego, pero ha perdido no sólo el sentido de la dificultad, sino el del misterio. Se diría que, en la misma medida en que se acentuaba el carácter inefable y misterioso de la generación eterna de la Imagen o Hijo, en esa misma medida se olvidaba el carácter también misterioso de la creación, apoyándose en imágenes supuestamente explicativas, como relojero/reloj, alfarero/vasija. Y perdido [**58**] ya el sentido del misterio, sobre esa criatura perfectamente contingente, expuesta sin remedio al temblor metafísico de haber podido no ser, volcaban acto seguido la infinita responsabilidad del pecado, exigible en términos jurídicos, convertible en miedo, chantaje, presión... Una idea pavorosa de individuo... ¡Pasa la sombra de Prometeo aun en forma de «un corazón de ratón»! (Sánchez Ferlosio), herido y abrumado en su dignidad, hasta el extremo de ir lanzando blasfemias a diestro y siniestro contra los blasfemos que lo oprimen y humillan —blasfemias que, por lo demás, no pasan de ser actos religiosos poco litúrgicos—. La ortodoxia, así, perdió el sentido del misterio, digamos, favorable al hombre, del misterio que consiste en la transparencia de la infinitud en la finitud (produciéndose lo que llamaba Baudelaire «une dépravation du sens de l'infini»). Mas, no puede ser misteriosa la transición del Uno a su Imagen sin serlo la transición del Uno a la multiplicidad y gradualidad infinitas que, además, se presenta en alucinado desorden y oscuridad que requerirá, no ya la Historia, sino las Historias, para que todo se reencuentre y reconozca.

Ni el neoplatonismo, ni Bruno, ni luego Espinosa y Leibniz, señalaron diferencia alguna entre estos dos pasos del Uno a su Imagen o Sabiduría, y al mundo. La literatura filosófica judía y musulmana mantuvo hasta el Renacimiento el tema que un día se formulara en el *Sofista:* «Hay musas jonias y, en tiempo más reciente, sicilianas, que han llegado a la conclusión de que unir los dos principios (lo Uno y lo Múltiple) es más seguro, y decir que el ser es uno y muchos...» El concepto de creación no ha triunfado nunca en la cultura occidental, y ello explica la presencia permanente del llamado panteísmo junto a la teología y a la teodicea. El predominio oficial de la teología ortodoxa de la creación, desde Orígenes y san Agustín hasta el Renacimiento, es un paréntesis en el que se ve la imposición con que la voluntad mantiene los presupuestos de ciertas conclusiones prácticas que necesita para organizar a los individuos en sociedad y mantenerlos en *una forma* de responsabilidad y te-

mor. Cuando las musas jonias y sicilianas acordaron que el ser es mejor que fuera simultáneamente uno y múltiple, venían ya de «mediar entre el monismo y el pluralismo tal como estaban representados por Parménides y Empédocles respectivamente» (B. Russell); así que, ahora, se repetía, se restauraba para proseguir, se volvía a la carga. (Y cada vez que se insiste, o se adelanta, en la visión de lo múltiple dentro de la Unidad divina, «se respira mejor», decía Eugenio d'Ors, en *Sijé.*)

Defendiendo a Lessing de la acusación de espinosismo y pan-[**59**]-teísmo, refiere Mendelssohn en sus «*Horas mañaneras*» que Lessing estaba empeñado en relacionar conceptos panteístas incluso con la religión positiva, para hacerlos compatibles con el orden moral y político, salvando la relación Creador/criatura, conciencia/precepto, pecado/castigo, redención...; y que, desde su primer escrito metafísico hasta el escrito que publicó poco antes de su muerte (*La educación del género humano*), supo dar ese giro a la especulación panteísta o espinosista. Es un testimonio de intención. Lessing había intentado, en efecto, mostrar que la negación de ese tipo de libertad que se atribuye a la criatura que dicen contingente y exterior al ser Uno, no lleva consigo en absoluto la negación del llamado orden moral; había intentado mostrarlo defendiendo la memoria del joven Jerusalem (*Prólogo y apéndice a los escritos de Jerusalem*). Lessing le dice a Jacobi que no comprende por qué siente ganas (Jacobi) de sentirse libre con el tipo convencional de libertad. El tipo de libertad que el hombre ha llegado a concebir, enseñar, practicar y suponer, además de ser terroríficamente primitivo, supone una libertad de elección que no está nada clara y supone una concepción de la individualidad que, cuando la metafísica del XVII se había puesto a razonar estrictamente, había tenido que disolverla: había tenido que disolver lo finito en lo infinito. La nueva manera de relacionar lo infinito con lo finito; la identificación del Uno con la individualidad en la multiplicidad misma —identificación que alcanzaba su exponente mayor en la monadología—, pedía ahora la afirmación de la peculiaridad de lo finito. Pero el problema se presentaba en otro horizonte: en el de la estética. «Cuando, al fundamentar [en el siglo XVIII] la estética sistemática, se propugna la autonomía de lo bello, no se hace sino proclamar implícitamente este derecho básico de la naturaleza finita y su forma de ser independiente y peculiar» (Cassirer).

Leibniz pone al mundo dentro de sí como no lo estaba antes. Su aceptación absolutamente de todos los hechos, y su asignación de un lugar para cada hecho, le permite abarcar la totalidad sin plantearse clásicamente el problema del mal; luego, al calcular una fórmula que dé al mundo unidad y vía libre sin referencia a una trascendencia que lo funde, porque su unidad es la unidad del mundo en sí (H. Holz), liquida la posibilidad misma de un fuera del mundo. Decir que el mundo está fuera de

Dios sería como decir que el mundo está fuera de sí. Así pues, ni dentro ni fuera, solamente *en sí* —y, pronto, en sí mismo *solo, en soledad;* que es lo que le daba miedo a Jacobi, ser Dios y quedarse solo.

[**60**] No deberíamos emplear la expresión «fuera de Dios», dice Lessing. Es una expresión con la que se ha demostrado hasta la saciedad que en realidad *se deja fuera a una porción de personas,* a ciertos mundos. Se identifica especialmente con lo divino a unas personas y sus posiciones, y se desidentifica con lo divino a otras personas y sus disposiciones. La categoría dentro/fuera, desgarra el cuerpo social, el cuerpo —porque la contigüidad es continuidad verdaderamente, como enseñaba Diderot—. Si no hubiera producido ciertas parciales ventajas esa distinción, bien pronto se hubiera caído en la cuenta de que no se amenaza menos la unidad del Uno dejando fuera de él sombras malditas que suponiendo en él las dos formas de pluralidad de que el fragmento lessinguiano habla.

En las «*Observaciones sobre las investigaciones filosóficas*» (pp. 283-288), de Burke, con categorías de la estética basada en la claridad y distinción de las percepciones, creo que ofrece Lessing la dirección en que pensaría él la unidad propia de lo divino, luego de explicar cómo ha sucedido que apareciera y cobrara fuerza la categoría del «fuera».

«Si nos constituimos a nosotros mismos en objeto de nuestra contemplación, dice, nos pensamos como algo exterior a nosotros y tenemos al mismo tiempo un concepto confuso de nuestro yo existente fuera de nosotros» (p. 284[4]). El pseudometafísico «fuera» a que da lugar el concepto político de creación, proyecta sobre el mismo Dios esta manera de autocontemplarse: al contemplarse Dios, daríase una autocontemplación con la que no se pondría fuera de Sí, y otra con que se pensaría como algo exterior a Sí y como realidad tan confusa como pueda serlo la apariencia. Lo que se deja fuera de Dios estaría lleno de confusión. La claridad que en ese falso espacio se engendra, será diabólica. El «fuera» es una manera confusa de expresar el modo propio de ser del individuo limitado. La confusión viene por lo pronto de separar lo que no es separable y también de separarlo *como propiamente, según su ser y modo característico,* no es susceptible de separación. Por lo pronto; porque, luego, hay que tener presente las malas maneras de unir (p. e., ciertas concepciones del amor, de la sociedad, de las leyes y las costumbres...), con las que se consuma el extrañamiento, la expulsión afuera de los cuerpos no identificados privilegiadamente con lo divino. Los elementos culturales inventados y convenidos por el hombre para subvenir a la multiplicidad desordenada e ininteligible, representan vinculaciones exteriores, caracterizaciones exteriores que acaban por separar y contraponer a los diversos grupos de hombres entre sí con mayor distancia y encono de lo que [**61**] puedan estar separadas y enfrentadas las diversas especies de animales. Las religiones, desde luego, unen/desunen como nada, según

es fácilmente comprensible: al querer unir por procedimientos externos máximamente, vienen a contraponer y desgarrar sin escapatoria posible máximamente también, y ello con las mayores facilidades para la buena conciencia —lo que la filosofía está obligada a comprender (según Espinosa y Lessing) con todas las consecuencias de virtud heroica a que obliga el comprender, y sin ponerse nervioso para hacerse el mártir, o querérselo cobrar en esta vida o en las otras[12].

13. El deísmo, en su propósito de «racionalizar» al cristianismo declarando la imposibilidad del misterio, recurrió al expediente, que enseguida siguieron los «neólogos», de resucitar el arrianismo o doctrina que enseñó, en el siglo IV, que el Verbo no era propiamente Dios, sino creado y, por ende, criatura, bien que superior a todas las criaturas. En la negación de toda pluralidad en Dios, coincidían con el socinianismo, el unitarismo y los antitrinitarismos del XVI. Pero, ahora, representaba el arrianismo una amenaza para la concepción del Uno y el Todo: un Verbo no estrictamente divino, sólo sirve para romper la contigüidad y continuidad entre Dios y el mundo. Leibniz lo vio enseguida, y Lessing detrás de Leibniz. La salvación del Uno y Único es, entre otras cosas, lo que condujo a Leibniz a escribir su *Defensio Trinitatis per Nova Reperta logica,* y a Lessing a reeditarla y comentarla. No era sino D'Alembert, en la *Enciclopedia,* quien había informado a Europa entera de que muchos Pastores de Ginebra eran perfectos socinianos —y era verdad, a pesar de los enfados de Rousseau (*Lettre à M. D'Alembert*). No hay más que hojear sermonarios ginebrinos de la época: se las apañaban retorcidamente, pero bien a la moderna, para escamotear la divinidad de Cristo, así como la eternidad de las penas del infierno.

Dice Leibniz: El socinianismo, en todas sus versiones y giros... no es más que pura superstición... Y comenta Lessing: «No se crea que afirma esto [Leibniz] por adular a los ortodoxos, no; es su filo-[**62**]-sofía la que se sublevaba contra el supersticioso absurdo de que una simple criatura pudiera ser tan perfecta como para merecer que se la nombrara junto al Creador, como para compartir con El no diré ya la adoración sino el que invoquen a dicha criatura otras infinitamente menos perfectas, como si estuviera ésta mucho menos distante de la Divinidad que ellas mismas.

---

[12] Del «corazón de ratón» con dignidad, hablaba precisamente estos días R. Sánchez Ferlosio, en un artículo titulado «Homilía del ratón», en «El País», 3-II-1981. La cita del *Sofista,* 242a (versión de F. de P. Samaranch), Platón, O. C. (Aguilar), p. 1.022. Bertrand Russell, *Historia de la filosofía,* en O. C. (Aguilar) I, 73 s. Sobre el testimonio de Mendelssohn acerca de la intención lessinguiana de hacer «ortodoxo» a Espinosa, cfr. Helmut Göbel, en *L. Werke in 8 Bänden,* VIII, pp. 747 ss.; Bernd Bothe, *Glauben und Erkennen. Studie zur Religionsphilosophie Lessings,* Meisenheim a. G. 1962, pp. 181 ss. (Zum Gottesbild Lessing.). Cassirer, *Filosofía de la Ilustración,* p. 384. H. Holz, *op. cit.,* p. 35 s. Diderot, *El sueño de D'Alembert,* en *Escritos filosóficos,* p. 42.

La verdad de que Dios y sólo Dios y sólo Dios mismo creara el mundo, de que no lo creó mediante criatura alguna, de que ninguna criatura puede crear; que la más perfecta de las criaturas tiene que ser parte del mundo y que en comparanza de Dios no puede ser parte más considerable que el más miserable gusano; estas verdades o mejor dicho esa única verdad (por cuanto no es posible pensar la una sin la otra) es el alma de su filosofía. ¿Y cabe admirarse aún de que haya rechazado un concepto de religión que choca directamente con esa verdad que es el único fundamento de toda religión natural y que, por necesidad, tendría que ser también el fundamento indudable de toda religión revelada...?» (LM, XII 94, 15 ss.-95, 1 s.).

La divinidad del Verbo significa *la creación por Dios y no por alguien que no sea Dios.* El arrianismo antiguo llevaba la intención de las gnosis, que multiplicaban los elementos de transición entre lo divino trascendente y lo mundano mínimo, así como introducían dramas cósmicos para dar origen al mal... Este arrianismo moderno reitera dicha superstición: la de no tolerar ni concebir la continuidad entro lo divino y lo mundano. Si no hay contigüidad y continuidad entre el Uno y cada particular finito, entonces la ranura, la juntura discontinua se llenará de supersticiones e invenciones... La inmediatez de Dios y la que dicen criatura, hay que salvarla. La divinidad del Verbo, el Verbo, no está ahí en función de la creación, de la aparición del mundo de la multiplicidad individual... He aquí un caso más de lo que representa el misterio: el dogma de la creación del mundo por la Trinidad no significa un intento de *explicar,* mediante tres personas, la transición del Uno a la pluralidad mundana, sino la afirmación de que al mundo lo ha creado Dios, el mismo Dios y nadie más que Dios. Lo que hay que comprender, lo que deberá comprender la razón, es el significado de *esta inmediatez entre lo divino y el mundo.*

Así pues, la primera transición (la del Uno a su Imagen o Hijo) no se orienta a explicar la segunda transición. El Logos y el mundo tienen su sentido: la verdad de que en Dios hay pluralidad, de que el Uno se despliega en Sabiduría y mundo, en Armonía, de que Dios *vive.* El de la creación es un misterio que tiene otro sentido: lo que quiere darle a entender a la razón es que Dios mismo es el [**63**] Creador, de modo que *los dos,* Dios y el mundo, *juntos tienen la forma del Uno y el Todo.*

En la discusión lessinguiana, el concepto de creación jugaba dos papeles. Con Jacobi, que señalaba en la ausencia del concepto de creación la esencia del espinosismo y su mayor peligro por subversión de los fundamentos de la moralidad (pp. 362 s. y 327 n. 1), buscaba hacer ver que hay una libertad estética, superior a la libertad supuestamente moral; que la creación en que piensa la ortodoxia no es indispensable: el sentido del dogma y misterio de la creación, no es fragmentar y dividir el mundo

para coserlo, luego, con relaciones jurídicas que fundamenten la moralidad de la culpa y la pena, el mérito y el premio. Ahí se ha producido lo que llama Lessing un extravío; el sentido de ese misterio es precisamente garantizar la continuidad entre Dios y el mundo, y, así, la «sustancia una y única» (pp. 335 y 338 n. 18), entendida en el marco de la monadología, de la infinitud de infinitos/finitos[13].

14. Desde *Herrnhuter* (pp. 145 ss.) hasta la *Educación* (pp. 573 ss.), cuando tocaba Lessing el tema de la divinidad de Jesucristo, se tomaba sus reservas: «Y vino Cristo... Repito, aquí considero a Cristo como a maestro iluminado de Dios solamente. Y rechazo todas las consecuencias que de ahí pueda sacar la malicia» (*Herrnhuter,* p. 148). «Y vino Cristo... Dejo en el aire la cuestión de quién fue la persona de Cristo» (*Educación,* p. 585 s. [nn. 52.59]).

El sentido de esta reserva no es ningún género de resistencia a aceptar esa divinidad. Al contrario. En esa distinción se cumple un importante propósito de gradualidad. Cristo no necesitaba ser Dios para cumplir la misión que, en el crecimiento de la humanidad, le venía inicialmente asignada: *la misión de maestro de la inmortalidad,* de rompedor de la barrera de la muerte para él y para los hombres, de ampliador del tiempo y el espacio en que el hombre ha de plantear todo lo suyo. Si era o no era Dios, si se comportaba o no como Dios, de eso podía prescindirse tocante al momento de su gestión y predicación.

Con esta reserva se relaciona la distinción entre *religión de Cristo* y *religión cristiana.* «La religión de Cristo es la religión que, como hombre, tuvo y practicó Cristo mismo, la que todo hombre puede tener en común con él...» (p. 561 s.). La religión cristiana aparece luego, cuando, del mismo Cristo visto ya como Dios verdadero, se hace el contenido de la religión. Entonces será *la unión con su* [**64**] *persona,* la recepción de sus bienes, lo que salvará, y esos bienes serán administrados por sus enviados o apóstoles. Esta religión cristiana se impone, impone su dogma, define la divinidad de Cristo, en Nicea, apuntalándola con importante aparato doctrinal (cfr. p. 546 n. 12). Mas, de momento, esa distinción entre religión de Cristo y religión cristiana arrastra consigo incluso la distinción entre evangelios sinópticos y evangelio de Juan. Los sinópticos no presentarán con claridad, o en todo caso, no presentarán en primer plano, la doctrina de la divinidad de Cristo. En Juan no serán así las cosas; Juan presentará en primer plano la divinidad del Verbo.

El Jesús que predica la inmortalidad, aparece en el curso causal de la historia. O de otra manera, la Encarnación del Verbo divino, en todo caso, no altera el perfil de la historia, el volumen de su flujo hacia la plea-

[13] La defensa leibniziana de la Trinidad, editada por Lessing, en LM, XII 71-99.

mar. Es como si un gran milagro verdaderamente trascendente se hubiera contenido de intervenir en la causalidad histórica justo hasta el momento previsto (calculado) por la Sabiduría infinita, momento en que todo, absolutamente, pudiera darse y producirse por la mera concatenación de las causas segundas. El milagro consistiría, en esta leibniziana explicación dada por Lessing, en que la Sabiduría divina haría innecesario, e imposible, el milagro corriente, excepcional, maravilloso, aprovechable como testimonio... «Si es Cristo mismo quien esperó el tiempo más oportuno, y si es él quien no quiso apoyar el gran milagro de su aparición meramente con otros milagros corrientes; si es él quien quiso someterse al curso natural de las cosas...» (*Propagación de la religión cristiana,* LM XIV 332, 4 ss.). La propagación y expansión de la «religión cristiana», la explicará Lessing también por causas meramente naturales. Su método a priori para la investigación de los fenómenos históricos del cristianismo histórico así como del mundo clásico, fue aplicado con toda consecuencia: las cosas pasaron como no pueden menos de pasar cuando nos las representamos siguiendo su causalidad natural.

La ortodoxia sentía que se le quitaba la tierra de bajo los pies. Pues de una bien palpablemente maravillosa concepción de la Encarnación divina, se deduce un poderoso movimiento de autorización y derecho; viene *Dios* al mundo reclamando sus derechos divinos y los pone, luego, en manos de sus representantes visibles. Asimismo, de una bien visible y aparatosa entrada de Dios en la historia, se sigue la razón y fundamento de empezar una Era o cronología nueva: porque se produce una verdadera división del tiempo con todos sus contenidos, entre el antes y el después del [**65**] Jesús histórico, con la consiguiente deformación religiosa y filosófica de la historia, en la que se pretende ver, además, la elevación moral del género humano desde el momento en que aparece la Iglesia... En todo esto ve Lessing un «extravío», también. Se ha reproyectado la religión cristiana sobre la religión de Cristo, se las ha fundido y confundido, dando ocasión a una pavorosa deformación de la realidad histórica y teológica.

Lessing se encontraba con la cristología ortodoxa, propugnadora de un Logos que se presenta en medio del tiempo histórico y da origen a la revelación máxima y definitiva, dando en ese sentido su máximo nivel a la historia y originando la más autorizada familia de iglesias depositarías exclusivas y garantes de la revelación. Frente a ésta —con su consiguiente visión de la historia del mundo, de la historia de Europa, de las referencias a las fuentes de la moralidad, etc.—, propone una cristología del *Dios escondido* (título de un trabajuelo del muchacho Lessing, de sus diecisiete años, del que no se conserva más que el título): escondido en el curso natural de la Sabiduría pedagógica y que, por tanto, está presente fundamentalmente en la revelación originaria y, luego, en cada una de

las revelaciones y golpes de timón progresivos y cuidadosos que ha ido dando la Providencia.—Jesús mismo, pues, no se habría presentado más que como maestro y profeta de la inmortalidad, que se habría acreditado con milagros ante sus contemporáneos para iniciarnos a la comprensión racional de su doctrina y actitud. La divinidad de Cristo representaría un segundo momento y tendría una intención distinta (relacionada con el perfeccionamiento del hombre, con su crecimiento en dignidad), bien otra que servir de fundamentación para absolutizar la revelación bíblica con todas sus consecuencias[14].

[14] De la reserva sobre la divinidad de Cristo, cfr. LM, XII 95, 25 ss. (Wissowatius).

# II
# RAZÓN Y REVELACIÓN EN LA HISTORIA

1. Razón y revelación como estructura del conocimiento.—2. Función de lo convencional o positivo.—3. Contacto con realidad emergente o revelada.—4. La razón se ha de entregar a «una cierta cautividad».—5. El proceso del hecho de la revelación; la intención.—6. Intención y motivos.—7. Historia y pedagogía.—8. Reconstrucción de la aparición del libro en el proceso de la revelación. La *regula fidei* y su contenido.—9. La literatura bíblica, y la anterioridad permanente de la viva voz. El rastro de la verdad.—10. El drama de la letra y su yugo.—11. El libro elemental.—12. La lentitud del crecimiento moral de la Humanidad.—13. El texto y su transformación de acuerdo con la vida.—14. Verdad interior.—15. El evangelio de Juan.—16. *Religión de Cristo* y *religión cristiana.*—17. «La exegética múltiple».—18. ¿Trascendencia o inmanencia de la revelación?—19. La idea ordenadora de todo el material hablado y escrito de los cuatro primeros siglos. La filosofía en Nicea.

**[69]**

La Historia es el escenario y espacio donde el Uno es abiertamente múltiple y sucesivo y donde la conciencia múltiple y gradual se esfuerza en pos de su unidad y universalidad. Así, la Historia es el proceso pedagógico con que la Providencia, desde la revelación originaria otorgada a Adán y mediante las revelaciones sucesivas (principalmente mediante las que de hecho más axialmente y más universalmente han actuado: las revelaciones judía y cristiana); ha ido educando y sigue educando a la razón a fin de que ésta vaya construyéndose y autonomizándose (espiritualizándose) progresivamente, realizando de ese modo la perfección del individuo y de la Humanidad. Es, pues, la Historia el escenario y espacio del juego y trabajo que se dan y llevan la revelación y la razón.

1. La luz racional se presenta primero en forma de revelación religiosa o poética —Lessing no llegó a advertir la relación entre la mitología y la revelación, que señalaría Schelling—, y persiste en dicha forma, milenios, paciente. La revelación precede, pues, a la razón; muévese ésta siempre en el horizonte de una revelación o visión anticipada de intenciones, que configura posible existencia humana distinta y humanamente más elevada. No trabaja, pues, en seco la razón; no empieza desde sí misma en el sentido de zarpar desde elementos pura y estrictamente ra-

cionales ya. Así no pensara ni Descartes, que lo que hace, propiamente, es restaurar una forma de racionalidad sapiencial, apta para la vida.

[**70**] Dado que la revelación es la fuente de la religión y que ésta queda luego íntimamente trabada con aquélla hasta el punto de que se presente la religión como una revelación continuada (Kuno Fischer, Adolf Stahr) o como la administración de una verdad contenida en una revelación, hablar de la revelación y la razón ha venido a ser igual que hablar de la religión y la razón.

Filosofía y religión tienen su fundamento último en la autocontemplación del Uno y el Todo y se corresponden con la estructura del individuo en una antropología de tipo monádico, como la lessinguiana. El individuo o mónada, como infinitud/finita que es, lo lleva todo dentro de sí, pero no se lo encuentra primero en forma de conocimiento racional (estrictamente deducido, o inducido-deducido). El individuo se construye mediante este movimiento entre lo revelado (aparecido, manifestado, entrevisto, latente) y lo apropiado mediante el razonamiento estricto y seguro, interior y en sí mismo apoyado. Lo sapiencial y vital está en la razón «y» en la revelación —no sólo en uno de esos términos, ni más en uno que en el otro. Confundir razón con revelación o viceversa, es anularlas— y matar al individuo (cfr. p. 419)[1].

2. Cuando el joven Lessing escribió su *Origen de la religión revelada* (pp. 171 ss.), colocaba primero, siguiendo el planteamiento del deísmo inglés, a la religión natural, y luego a la positiva —una distinción que no coincide exactamente con la distinción entre religión natural y revelada, porque sugiere ya diversos juicios sobre ésta: lo no natural sería añadidura (¿por corruptela, por interés menos limpio, por pedagógica ayuda?)—. Mas, bien pronto abandonó este punto de vista (Cassirer, Allison) y concibió le positivo o convencional de la revelación y religión como existencial y vitalmente positivo, favorable y como pedagógicamente anterior y precedente: primero la revelación, la religión revelada, para que la razón luego se haga de suyo y sea en sí, sujeto. Igual que Herder, y como de Herder dice Frommel ya en 1909, «sentó el principio de que la revelación es anterior a la razón y que la crea; que la historia es revelación y que la razón depende de la historia; que, por tanto, hay que interpretar la razón mediante la historia». Lessing es el primero que intenta llevar a cabo el programa de darle a la razón, como contenido y camino, la historia —contenido y camino que le señala y adelanta en forma de revelación la Providencia de la pedagogía divina—. Asi-[**71**]-mismo, cuantos elementos convencionales o positivos rodean a la intención revelada y al

[1] Kuno Fischer, *Vida de Kant e historia de los orígenes de la filosofía crítica,* en Crítica de la Razón Pura, I (Losada).

sujeto —doctrinas, costumbres, leyes, lenguas, instituciones religiosas o civiles incluido el Estado—, configuran el ámbito de la sociedad en que le es posible al individuo no tener que vivir monádicamente en forma absoluta, viviendo en solitario, teniéndoselo que sacar (casi) desesperadamente de sí mismo todo y sin contar con apoyaturas para el conocimiento... No es que dejaría de quedar encuadrada a largo plazo la vida monádica exclusiva en la armonía preestablecida, pero la historia sería inmensamente más pesada e irracional, si cabe aún, privada de la ayuda de la revelación con todo lo que ésta consigo lleva, rodeando al hombre de... historia y de sociedad, como medio donde se construye la razón humana (*Ernst y Falk,* p. 616), «a pesar de los males que consigo trae» la sociedad civil.

Uno de los trabajos de la razón consistirá precisamente en impedir que lo convencional se agarrote y convierta, de episódico y transitorio, de histórico, en fundamental. Porque, claro, lo convencional o positivo necesita dotarse de autoridad pedagógica para gozar de atendibilidad, inicialmente; con que «el fundador» de una religión y autor de sus leyes, usos y ceremonias convencionales, dice haber sido Dios mismo el autor y haberlo recibido él de sus divinas manos humildemente todo (*Origen religión revelada* § 6 [p. 172]). Mas la confusión de lo convencional con lo esencial (racional, espiritual), representa un terrible «extravío» si no se llega a ver a tiempo que hay que dejar caer la «andadera» infantil y el incentivo juvenil... Pues, luego, lo convencional «no está propiamente junto a lo esencial, sino que debilita y suplanta a lo esencial» (*Origen religión revelada* § 10 [p. 172]). Mientras lo convencional y positivo es pedagógicamente necesario, tiene una verdad interior aunque no sepa esta verdad tenerse a sí misma (según de ordinario sucede); así que, por razón de su posible verdad interior, todas las religiones y revelaciones son iguales (ib. § 7.8 [p. 172 s.]). Cuando lo convencional y positivo ya no es necesario para la maduración moral del hombre, para su perfeccionamiento racional y espiritual y, por tanto, para la lucha por la verdadera e interior perfección y unión humana, luego resulta que no hay nada más separatista y divisor de los hombres que la religión: nada que más los extravíe... Con los elementos históricos y sociales menos directamente religiosos, como las lenguas, costumbres, raza y demás envoltorio y folklore..., crean entre sí, también, los hombres, dice Lessing, más diferencias y más insalvables abismos que los existentes entre las diversas especies animales (*Cardano* [p. 200]). ¿Para qué sirve la religión, si cris-[**72**]-tianos y musulmanes acaban por tratar sistemáticamente al judío peor que a un perro?

La revelación, pues, guía, y la razón, ilumina[2].

3. Así que el individuo se encuentra, al abrir los ojos, con un mundo de ideas que él no ha pensado, con un camino e historia que la Humanidad ha hecho y está haciendo. Todo eso habrá de ser objeto de pedagogía y funcionará para el individuo como una revelación, como *realidad* que se encuentra y que tiene que comprender. «La educación es una revelación que acontece al individuo, y la revelación es una educación que aconteció y acontece todavía al género humano» (*Educación,* n. 2 [p. 574]). Cronológicamente, la revelación está detrás, en la historia pasada, pero por su *naturaleza* la verdad revelada está delante: es una realidad anticipada por o en algunos individuos, una realidad perteneciente a un nivel humano o ético superior al nivel en que estamos ahora viviendo. Es un humano camino futuro, hacedero. Un camino en que, de una manera confusa, exterior, en vislumbre y por motivos incluso no puros, puede empezar a reconocerse el hombre acrecido, aumentado en dignidad... En todo caso, vale la pena de soñarse así, de imaginarse así aunque sea en quimera... (Porque la revelación anticipa camino tan elevado y distante de nuestro ser actual, que parece quimera...)

Pero es bueno que la inteligencia entre primero en contacto con el contenido de la revelación, con el contenido misterioso y precisamente con el misterioso; relativo siempre en fin de cuentas a la vida, pues la revelación viene a ofrecer verdades y motivos para la práctica de la virtud y no disquisiciones tan admirables cuan probadamente inútiles o nocivas (cfr. *Papeles tocantes revelación,* p. 423; *Educación,* nn. 55. 56 [p. 586 s.]). Es sano que la razón tome este contacto. Así no sólo se acostumbra primero al tipo de pruebas propio de la religión (que luego no confundirá con las pruebas de la razón misma) (cfr. *Papeles tocantes revelación,* p. 421), sino que se va habituando a ese tipo de realidad, a esa particular sensación de realidad, a esa racionalidad mayor que no ha llegado todavía; porque «señor Pastor, señor Pastor... ¿toda la racionalidad de la religión cristiana consiste en que no es irracional?» (*Axiomata,* p. 497). ¿No habrá racionalidad adelantada en el misterio, no habrá más de lo que ya tristemente sabemos; no habrá «una luz mayor»? ¡Qué miseria la de la «nueva» catequesis, la «moderna», la del «tiempo [**73**] actual» —escribe Lessing en su primera crítica a Wieland—, que aplaza el misterio del Salvador porque considera demasiado ese misterio para la inteligencia del niño! ¡No saben ni lo que es la inteligencia, ni lo que es el misterio, ni lo que es el niño! ¡Cuando lo que el autor único de la razón y la revelación quiere, es darle qué pensar con la revelación a la ra-

---

[2] Allison, *op. cit.,* p. 122. Cfr. también aquí p. 173 n. 1. Gaston Frommel, *Etudes de Théologie moderne,* Saint-Blaise 1909, p. 38.

zón! (cfr. *Axiomata,* ib.): que se vaya «acostumbrando poco a poco» a lo que le adelanta y propone la revelación (*Educación,* nn. 13, 17 [p. 576]), «acostumbrándose a la idea» que cada vez «le va dando a entender Dios» (*Educación,* n. 11 [p. 575])[3].

4. Así pues, la revelación dirige, la razón ilumina (*Educación,* n. 36-37, p. 582). Se prestan ese mutuo servicio, ejercen esta «recíproca influencia»; no se comprende para qué servirían la una o la otra, si no fuera así (ib.). El mismo Dios actúa por medio de Moisés y de los Siete Sabios, por medio de Sócrates y Cristo, por medio de, Horacio y Pablo de Tarso... En líneas generales, es ésta la solución adoptada «desde Platón, Aristóteles, pasando por Espinosa hasta Goethe, Hegel, Schopenhauer, von Hartmann...» (Max Scheller).

Este dejarse dirigir, es «esa cierta cautividad» a la que libremente ha de «darse» la razón, pues que «una *cierta* cautividad de la razón bajo la obediencia a la fe, no se basa en absoluto... sino en el concepto esencial de revelación» (*Papeles tocantes revelación,* p. 420). El subrayado (*cierta*), que es del mismo Lessing, significa con precisión que la razón se ha de asegurar de la «realidad de la revelación», reconociendo luego «así sus propios límites». Entonces, se ha de entregar, fiándose y aceptando el hecho de que allí se oculta luz mayor, virtud mayor, vida más perfecta, trabajando con constancia y paciencia para sacar de allí luz racional, para alcanzar la comprensión interior de la verdad revelada, la racionalidad mayor. ¡Y qué lentamente camina, aun así, la razón humana!

No es Lessing un optimista ingenuo de la razón y del progreso, aunque esté muy lejos de ser un pesimista selecto a lo Pascal. Ya el [**74**] joven Lessing sabe que la razón humana es muy suya y que, con la adolescencia, despierta en ella una cierta «renuencia» al misterio (*Literatura reciente,* pp. 234-5). Sabe que es muy difícil «mantener a la razón en su esfera», pues que no bien dio un paso adelante, recae en nuevo «extravío» (*Herrnhuter,* p. 149 s.); que, librada a sí misma, mantiene muy difícilmente la unidad (cfr. *Educación,* n. 6 [p. 574]) y el equilibrio. Resbala

---

[3] Ortega ha descrito como revelada «a la auténtica e inexorable realidad» que se le impone al hombre. De dicha realidad dice que es «el único verdadero pedagogo y gobernante del hombre» (*Historia como sistema,* O. C., VI 48.46). Esa realidad emergente ejerce una «presión formidable de alguna trascendencia» (ib. 46). Esa realidad «trascendente» de la «serie dialéctica» de experiencias humanas que es la historia, es la revelación (ib. p. 49 s.) —«El hombre necesita una nueva revelación. Y hay revelación siempre que el hombre se siente en contacto con realidad distinta de él. No importa cuál sea ésta, con tal que nos parezca absolutamente realidad y no idea nuestra sobre una realidad, presunción o imaginación de ella» (ib. p. 45).— Bultmann, *Johannes Evangelium,* comentando Juan 1, 14: El hombre recibe la revelación en una suerte de pre-conocimiento, pero en ello no posee todavía «lo verdadero». «La revelación se hace realidad para mí como suceso incomprensible.»

por veces sobre la verdad revelada, se pasa un milenio y aún más tomando el rábano por las hojas, o bien se pone a hurgar «mezquina, retorcida, meticulosamente» (cfr. *Educación,* n. 51 [p. 585]) no ya en la verdad conocida sino en una de sus formas externas y transitorias, como, por ejemplo, la *letra* bíblica... «Millones de años hubiera errado la razón humana» en asuntos sumamente importantes, vitales, «si no pluguiera a Dios reorientarla» con sucesivos «golpes de timón» (*Educación,* n. 7 [p. 575]). Por eso es difícil pensar que la Providencia haya dejado sin revelación a algún grupo de hombres, además de la revelación primordial u originaria, hecha a Adán.

La razón de Lessing no es la razón abstracta que sería la expresión, idéntica en cada hombre, de una cantidad moral y religiosa, no es una cantidad fija de ideas o de moral, sino una actividad del ser humano, una función... vital, histórica: la razón de Lessing se construye, se va haciendo en la experiencia, es una luz interior del individuo... Con la revelación, pues, la razón queda *cerca,* próxima a la revelación: acepta quedarse *junto a* ella. La Pedagogía divina acredita a la revelación con milagros, profecías y maravillas, consiguiendo que la razón humana reconozca allí, oculta, presencia de verdad mayor; queda exteriormente vinculada, y vinculada de momento. Exteriormente, porque los prestigios de milagrosas maravillas no ayudan, propiamente, a comprender nada, que es de lo que se trata; las promesas y amenazas, las golosinas y juguetes, los premios y castigos para niños mayores, no ayudan propiamente a comprender. Y, además, queda atada de momento; porque el hecho histórico, la verdad histórica es circunstancial y precaria: se aleja y pierde fuerza, con el tiempo; a la verdad histórica le pasa como a la oratoria, que hay que aprovechar sus efectos momentáneos para fijar a la voluntad (cfr. *Elocuencia sagrada,* pp. 389 ss.).

Mas, el autor de la revelación, para asegurarse al hombre *por dentro,* se lo asegura con la razón, con la comprensión de la razón. La razón ha de ir penetrando la verdad revelada, comprendiéndola en sí misma: *deduciéndola* ya por dentro, adquiriéndola por sí. Este trabajo de comprensión del contenido de la revelación, consiste fundamentalmente en un trabajo de distinción teórica y de decisión [**75**] práctica —pues que no hay verdad interior sin bondad interior—. Distinción, relativa a la realidad llamada revelación, que emerge ante nosotros, cargada de una verdad mezclada con doctrinas otras, rodeada de maravillas milagrosas, y alicientes nada elegantes ni decentes, incluso... Hay que distinguir. Distinguir era lo suyo, decía de Lessing, Goethe. Por su pasión de distinguir sabía Lessing dónde estaba en cada momento, dónde estaba el hombre. No es lo mismo un púlpito que una cátedra que un escenario, aunque los tres sean teatro. No es lo mismo el sentimiento que el pensamiento, y no es lo mismo el pensamiento en forma histórica que el pensamiento en

forma racional estricta o pura. Su interés profundo por la Poética, de Aristóteles, por la cuestión de los géneros literarios, arranca de aquí.

«No hay verdad interior sin bondad interior.» Y al revés. Por eso es injusto exigirle al hombre, en cuanto religioso, que comprenda y que sea virtuoso. Esta apologética lessinguiana no gustó a las religiones establecidas, porque supone que la virtud es obra de la filosofía y no de la pertenencia a la religión, ni siquiera de la praxis sacramental o simbólica. Mil años puede estar la inteligencia junto a un misterio, sin comprenderlo; pero por lo menos, dice Lessing, está allí, junto a él, y no se va por los cerros de Úbeda. Así, un día, hasta por casualidad puede saltar la chispa de la comprensión. Y desde luego, de ningún sitio saltará con tantas facilidades. Igualmente, la frecuentación exterior, ritual y social, del misterio, no produce prudencia, generosidad, dominio de la lengua, liberación de la envidia y el egoísmo... De hecho, las religiones no han producido ni producen, con mayor frecuencia que otras ideologías, estas virtudes, ni siquiera luego de largos decenios de práctica sacramental y de entrene ascético-místico. Pero, por lo menos, quedan los fieles cerca del ámbito en que se habla de la virtud, y no se van por los cerros de Úbeda. Y así, un día, hasta por desesperación se convierte uno a la virtud... —Mas, la verdad interior es fruto de la comprensión (que es interior). Y ésta es imposible sin una percepción vital, existencial del bien, que es su contenido, por sí mismo. Entonces, es ya la libertad— sabían los espinosianos...[4]

5. La intención (que es la esencia de la revelación, la misma verdad revelada), la temática o doctrinas adyacentes expuestas según variedad de géneros literarios (que explican esa intención, o la apuntalan, bien que a ciegas y por veces en contradicción con la [**76**] intención) y los hechos extraordinarios (milagros y profecías, estímulos diversos que llaman la atención sobre la nueva revelación), todo esto se nos presenta en bloque a quienes nos encontramos ya, ahí, la revelación histórica. Sobre ese conjunto sociológicamente sacro, se ha de poner a trabajar la razón (arriesgándose, más que otra cosa, a ser tachada de profana), distinguiendo, para comprender interiormente la verdad superior que es la intención revelada. Este trabajo de distinción lo inicia reproduciendo, según la ley de la causalidad, el curso natural de los acontecimientos en el caso del fenómeno de que se trate.

Frente a las cuestiones históricas, se sitúa Lessing «a priori», es decir, desde el supuesto de que las cosas tienen un curso natural y necesario según el que acontecen o pasan, y de que ese es el esquema que hay que

---

[4] Cfr. Max Scheller, *El hombre en la etapa de la nivelación,* en Metafísica de la libertad, Buenos Aires 1960, p. 219 (versión de Curt Hacker).

llevar a la masa de hechos que se presentan formando parte de un fenómeno pasado, con objeto de reconstruir el curso o proceso causal de todos los elementos en cuestión. (Enfrentado con el tema de *Pope,* escribe: «Eso es lo que demostré ya antes, en cierto modo a priori, partiendo de lo que tiene que hacer en semejantes casos un poeta...; Pope procedió tal como yo me imagino que proceden los más de los poetas» (*Pope,* p. 273)]. Y es lo que hace en el caso de la revelación, es decir, del proceso que va desde la aparición de un hombre extraordinariamente asistido de la Sabiduría divina hasta el precipitado literario de una tradición oral proveniente de aquél, incluyendo la manera como habrá que *comprender* lo que ese conjunto de hechos quiere decir sapiencial y racionalmente.

En ese proceso, lo primero es la intención. En la esfera de la historia, para poner orden, hay que buscar la intención a partir de la cual se desencadena... una enorme masa de hechos: cosas como la iglesia con su organización, reglamentos, legislación, escrituras, etc. etc. Cierto que la intención en la historia puede quedar anegada, oculta, desviada; el pasado, que ya sucedió con sumo desorden, nos llega historiográficamente bien desordenado. Mas buscando la intención y siguiendo su hilo, se ordenan luego inteligiblemente las cosas, por desordenadas y confusas que aparezcan de entrada. (Y en tratándose de personas, buscar su desconocida o tapada o calumniada intención, será «salvarlas»; la investigación histórica es una tarea de «salvaciones».) La intención por lo visto es muy fuerte; acaba siempre por predominar. Así que la intención es lo primero y lo último. ¡Como que es el espíritu!

Entre la intención primero expresada, y la intención finalmente a otro superior nivel reformulada, nos encontramos con todo el [**77**] proceso de hechos que hay que ordenar, que ha de ordenar el historiador según el antes y el después, según la causalidad, es decir, apreciando la causalidad donde verdaderamente se dio y advirtiendo dónde no se dio por más que se diga (por ejemplo, que la *regula fidei* haya salido de las Escrituras; o que la tradición oral acabara, o pueda acabar, pesando menos, al lado de las tradiciones escritas...). Mas, perdida la intención, no se la encuentra sino desde la verdad interior del sujeto, es decir, *en espíritu* que atraviesa todas las literalidades, desprendiéndose de ellas y restituyendo renovadamente la intención. «La sofística no consiste en facultad, sino en intención (προαιρεσει)» (Aristóteles, *Retórica,* 1355b, 18)[5].

6. Entonces, según Lessing, ¿qué es en esencia y originariamente una revelación? Pues es la aparición o manifestación de una intención éticamente superior. (Sin la *Retórica* y la *Poética,* de Aristóteles, no hubiera formulado Lessing con tal claridad y amplitud el concepto de revelación

[5] Cito la *Retórica,* de Aristóteles, por la edición de Antonio Tovar, Madrid 1971.

y su sustancialidad ética. Para Lessing la revelación es un género literario —radical o básico, desde luego—, una forma del espíritu, una «vertiente cardinal de lo humano» [Ortega].)

La intención se ayuda de palabras para expresarse; no de muchas inicialmente, más bien de pocas, cual es propio de la revelación fontanal: sentencias breves, sapiencialmente. Pero, en todo caso, lo más claro es la actitud, las obras; los planes y las intenciones de la gente se infieren de sus propias acciones (*Ernst y Falk,* p. 620).

La intención expresada es práctica, desde luego; la Sabiduría no puede menos de ser eminentemente práctica. Así que la intención se presenta ofreciendo motivos, más o menos explícitamente: motivos para actuar. Nuestras acciones se basan en nuestros motivos y nuestros motivos en la intención de los mismos (cfr. *Literatura reciente,* p. 237).

La intención, pues, se va formulando escalonadamente en motivos que pueden ser sucesivamente varios —por tanto, también simultáneamente, dada la anacronía de los espacios de una misma revelación y la simultaneidad de diversas revelaciones—. Pero, lo decisivo, es la intención, que determina y anima a esos motivos diversos, por diversos que sean: la intención los dirige, los orienta (*Literatura reciente,* p. 237). Una misma intención, dada la complejidad de la vida, va dando diversos motivos. Si se confunde intención con motivo, se produce un extravío a lo mejor, casi seguro. Los [**78**] motivos dan lugar después a acciones, costumbres, leyes... Una ley puede, en un momento dado, convertirse en letra de la que mata e ir contra el motivo mismo que la alumbró, ¡por no decir contra la intención última del legislador! Entonces no hay más remedio que recurrir a la justicia interior del legislador (cfr. *Axiomata,* p. 499).

7. «Sin la historia, escribe en 1751 Lessing (en su recensión a la segunda edición de los *Elementos de Historia de la Filosofía,* de Jacob Brucker), se queda uno cual niño sin experiencia. Y sin la historia de la filosofía, en particular, que no es otra cosa que la historia del error y de la verdad, en lo sucesivo no se podrá ya evaluar la fuerza de la inteligencia humana...». —Leibniz le había enseñado a la generación de Lessing a situar en la historia, según el antes y el después de una gradualidad en definitiva ascendente, todos los elementos del saber y el acontecer. Situado, resulta todo inteligible; fuera de sitio, todo molesta y suelta tinta de pulpo.

El bien temprano intento de ordenar paralelamente los progresos de la filosofía y la religión (*Herrnhuter,* pp. 145 ss.) (donde se preludiaba la teoría lessinguiana de la acción recíproca de razón y revelación) condujo a Lessing a advertir la importancia que tenía la idea patrística de la historia como pedagogía divina —pedagogía que se iba cumpliendo por las

anticipaciones de la revelación y el trabajo de la razón, que va «convirtiendo verdades reveladas en verdades de razón».

La idea de la historia como pedagogía, se constituye por el cruce de la idea judía de la revelación sucesiva (de pretensión universal, bien que de momento reducida prácticamente al pueblo de Israel) con la idea de la *paideia* griega. Dicho cruce se produce bien pronto en la literatura cristiana, y alcanza su formulación expresa y máxima en Clemente Alejandrino (c. 200), que presenta a Cristo como el pedagogo tanto del individuo como de la Humanidad.

Esta de la historia como pedagogía de la Humanidad junto con la doctrina del dogma niceno, son, para Lessing, las dos grandes aportaciones de la religión cristiana, de la nueva iglesia. Y se convierten en el centro de atención de sus trabajos.

Lessing se leyó varias veces la literatura patrística de los cuatro primeros siglos. Había querido leerla al alimón, pero no encontró con quién. Dada la intensidad con que solía leer, se comprende que sintiera con tal claridad haber dado con el filón que necesitaba. Se entregó a esas lecturas cuando, como dice, bien poca gente prestaba importancia al campo de la Patrística. Recluidos los protestantes en su bibliolatría y rezagados y recluidos los católicos en su papola-[**79**]-tría, ni unos ni otros estaban dispuestos a dejar caer esos dos hechos, la Biblia y el Papa (dos hechos bien complejos por acumulación de circunstancias y necesidades históricas), a dejarlos caer en ese espacio de la representación, llamado conocimiento histórico, a fin de que los elementos de que tales hechos se componen fueran separándose y distinguiéndose con precisión, hasta quedar ordenados y poder ser *comprendidos.* Ni protestantes ni católicos tenían el menor sentido del progreso, del desarrollo. En cambio, la literatura patrística de los cuatro primeros siglos, no solamente ofrecía una concepción de la historia universal como acción divina progresivamente educadora (una *Educación del género humano*), sino que contenía y presentaba formalmente los elementos cristianos originarios que desencadenaron el proceso de la formación de la iglesia, de su criterio de verdad, de las tradiciones orales y de toda esa varia literatura o escritura que llegaría a ser canónica y a formar las que llamaron escrituras del Nuevo Testamento.

Cuatro leídas, desde Justino a Agustín. Se remansaba en Justino y en Tertuliano, en Ireneo y en Clemente Alejandrino. Y no es casualidad, por centrales motivos. En esa literatura varia, tan varia cuanto pudiera desear este especialista en géneros literarios (literatura de tratados, cartas, catequesis, liturgias, oraciones, monografías, historias, relatos, sermones, disputas, hagiografías, apologías...); ahí dio con el hilo que buscaba. Primero el hilo de la historia universal, que va de Adán hasta nosotros y que nos permite ver la línea continua de la historia al pairo de las vani-

dades, profanas o religiosas, por situarse en posición o época de divino privilegio... Luego, el hilo que lleva desde la revelación de Jesús nazareno hasta el concilio de Nicea, es decir, desde Jesús hasta la configuración de la religión del Hijo, con su nuevo libro elemental y su material doctrinal orientador de la razón y configurador de la vida.

Justino († c. 165), que vivió en ambientes próximos al rastro dejado por Juan, ve en el Logos al Salvador que acompaña a la Humanidad desde el principio y que, llegada la Encarnación, trae «la plenitud de la verdad». Con la doctrina del Logos comprende tanto el desarrollo del género humano como la unidad de su historia.

Sócrates y Platón son Padres en el Espíritu, igual que Abrahán y Moisés; por ellos hablaba el Logos. Todos los hombres que vivieron desde Adán según el Logos, participaron de él. Esta participación no se hace sin la libertad humana: la historia es libertad que se desarrolla en el tiempo. Dios por medio del Logos se constituye en guía de [**80**] la Humanidad y la conduce hacia un futuro real: el Reino de Dios. Importante observar que no sólo Heráclito y Elías fueron cristianos *ante litteram,* sino también Musonio Rufo, muerto después de la Parusía del Logos. Así que el Logos sigue actuando en la filosofía aun después de haberse manifestado en carne.

Infusas en todo el género humano «las razones seminales», hay afinidad entre los hombres y el Logos. Cristo es el Logos. El A. T. registra desde la misma Creación Logofanías. La Logofanía de la Encarnación ha supuesto que el Reino se les quitara a los judíos y se le diera al nuevo Israel, a los cristianos. Es inminente la segunda Parusía de Cristo: a ella seguirán los Mil años (milenarismo) del Reino. A ellos seguirá otra Parusía que será la del Juicio.

Justino respeta el Imperio pero no llega a meterlo dentro del sistema providencial del Logos.

Tertuliano († post 220) le ha ofrecido a Lessing un elemento decisivo para resolver el problema de la exégesis del libro de la revelación y, además, para enfrentarse con el paso que le toca dar ahora al género humano (*Educación,* p. 585 § 54). Lessing lo leía a gusto (Beyschlag). La Escritura divina del A. T. es el documento más antiguo de la Humanidad; su autoridad es máxima. Es mil años anterior a Príamo y 500 anterior a Homero. Moisés y los profetas son anteriores a los sabios paganos. La Escritura, así, ofrece también la continuidad de la crónica del mundo.

Dios crea el mundo y lo lleva a su perfección. Esto lo saben también los gentiles, que llamaron al mundo, cosmos (ornato). El mundo no es absolutamente perfecto porque no es eterno, no participa *in toto* de la perfección divina (cfr. *Cristianismo racional,* pp. 163 § 13 ss.), si no sucesivamente, creciendo.

La Historia tiene dos partes: de Adán a Cristo y de Cristo al fin. Antes de Cristo, el mundo había ido perfeccionándose hasta llegar al Imperio, fruto del continuo progreso que se ha ido dando: Cristo y el Imperio aparecen en la «plenitud de los tiempos». Lenta, pero seguramente, la humanidad avanza.

La iglesia cristiana es el pueblo internacional ahora, no Israel. «El mundo ha sido creado para nosotros» —Justino, Tertuliano, Orígenes—. Este pueblo no sólo se apropia los derechos y privilegios de Israel, sino la filosofía y el Imperio. La literatura griega es plagio de la judía; la literatura judía es ahora de los cristianos. Ergo. El Imperio y Cristo documentan la línea ascendente del infinito progreso. A través de este mundo cristiano se gana el otro. Hay que renunciar al mundo (de una manera), para apoderarse de él (de otra) y modificarlo, venciéndolo así. Mas esto requiere seguridad doctri-[**81**]-nal, la cual a su vez exige seguridad exegética. La iglesia se está corrompiendo por acercarse y asimilarse al mundo. La transformación del mundo exige coincidencia de todos en la interpretación de la Escritura divina: seguridad con propósito práctico. El problema de la exégesis es el problema de la práctica cristiana. En efecto; la exégesis, problema político.

Aquí aparece en Tertuliano el concepto de *regula fidei.* La seguridad de la exégesis de la Escritura procede de un elemento exterior a ésta: la *regula fidei,* «el punto firme, o mejor, la razón divina» (Quacquarelli), el Logos. Así, el concepto de *regula fidei* se relaciona en Tertuliano con la efusión del Espíritu Santo al fin de los tiempos (Quacquarelli, p. 65). La *regula* garantiza con seguridad la perfección del mundo, el conveniente desarrollo de la historia. La *regula fidei* se relaciona con el Espíritu.

Como el fracaso de la iglesia, que está presenciando, no le parece compatible con la segunda Parusía de Cristo, no quiere Tertuliano que venga, ya ahora, Cristo Juez. Ahora, de momento, que venga el Espíritu como mediador invisible —espiritual, de otra manera...

Ireneo (177/8, obispo de Lyon) concibe la historia como un progreso: comienzo, desarrollo, cumplimiento. Hay, aparentemente, rupturas (caída de Adán, encarnación del Logos), pero en realidad lo que se da es una línea ascendente. La humanidad, desde sus comienzos, va pasando de la infancia a su madurez; en desarrollo continuo. La discontinuidad que señalaba Taciano entre los tiempos anteriores a la encarnación del Verbo (Cristo) y los posteriores, no la acepta Ireneo, siguiendo en ello al Pseudo-Bernabé. Frente a la religión astral y su determinismo, Ireneo afirma el desarrollo *libre* del hombre y, por tanto, su perfeccionamiento *moral.* El progreso se entiende en libertad y en el plano moral.

Dios, como madre, se pliega al niño que es el hombre y que es la Humanidad. La historia es el proceso de una educación. El A. T. fue la primera etapa. El N. T. es la segunda etapa. Aquella es catacronística de

ésta: la anticipa en figuras y profecías. La línea es: Adán, Noé (ley natural), Moisés (reafirmación de la ley natural), Jesús (ley de gracia). Cristo recapitula la historia desde Adán; es el segundo Adán.

Lo que es puramente nuevo, es falso. Donde no hay continuidad o tradición, hay extravío, perdición. Así como los cristianos tienen su precedente en Israel, éste lo tuvo en Egipto.

De Policarpo, condiscípulo de Papías, discípulo de san Juan, [**82**] aprende Ireneo, y mantiene, la idea milenarista: está por venir un reino material, en este mundo, para los resucitados.

Clemente Alejandrino († antes del 215) concibe la historia como un único proceso unificado por la única providencia divina, la cual desarrolla, mediante la revelación y la filosofía, un único plan pedagógico de la única Humanidad. Las ideas de unidad, progreso y revelación del Logos en Cristo, son los temas centrales de su concepción de la historia como pedagogía divina.

La Biblia cuenta la historia de esta pedagogía divina desde la creación del mundo. En ella se ve la atención que Dios presta, mediante el Logos, a todos los grupos de hombres: gentiles y hebreos, griegos y bárbaros, masa y élite gnóstica... Mas todos esos grupos forman la Humanidad única. Clemente es el primero que elabora filosóficamente y aplica esta consideración de la Humanidad como sujeto único. La idea sin embargo no es original suya ni de san Ireneo que la utiliza religiosamente, ni siquiera del libro de la Sabiduría, que la conoce. Es una idea que viene por diversos frentes desde el siglo III/II antes de Cristo (cfr. LIDDELL-SCOTT) y que llega a Ireneo y Clemente junto con Sexto Empírico y Vettius Valens, constituyendo un caso claro de la continuidad de esa pedagogía, aunque la encarnación del Logos represente un momento único y particular pero en modo alguno de ruptura o novedad sin precedente de ninguna clase. La encarnación es el momento en que el Logos se presenta a iluminar y enseñar *directamente.* Desde este punto de vista, se ha llegado a una cima. Pero ahora el mundo ha de comprender y madurar esa iluminación —sigue la tarea de enseñanza y educación.

En Filón, el Logos es pedagogo pero no se presenta en carne a enseñar. En Agustín se presenta en carne para asegurar el mínimum de verdad y pagar o satisfacer por el hombre. En Clemente, el Logos es directo iluminador fundamentalmente, y lo es en progreso práctico y especulativo (el gnóstico como virtuoso y lúcido). Y el cuerpo, para Clemente, es una gloria de suyo.

Echando mano de la idea de la historia como desarrollo progresivo de una pedagogía, basándose en la idea leibniziana de la gradualidad de los grados de conciencia y perfección que da de sí el Uno al pensarse gradual y particularmente, sabe Lessing *a priori* que todo en la Historia tie-

ne su lugar propio, que en ella es todo ordenable y, así y no de otro modo, útil y comprensible.

Frente al deísmo que declara imposible o ininteligible la conveniencia de la revelación, o frente a la filosofía (la philosophie) que [**83**] reacciona irritada ante un absolutismo clerical tan impertinente cuan odioso, pretende Lessing hacer comprensible el lugar y función de la revelación en general y, concretamente, de la revelación del N. T. Porque ese conjunto de pequeños escritos que se llama el Nuevo Testamento, ha sido durante más de mil años el libro elemental, el libro básico donde se ha educado (y deseducado, pero no en balde ni de cualquier modo) la inteligencia del mundo occidental, así como la del resto del mundo que, de momento, sigue los pasos de este mundo occidental —pues será de inmensa importancia que pueblos y civilizaciones tan distintas como chinos y africanos, se impongan también la entusiasta tarea de leer ese mismo libro, de ver en él lo que los europeos hemos ido viendo... No se librarán de nuestras miserias, tampoco, si no nos estudian y miden por ese libro y nuestra exégesis de él. Es, en verdad, ese N. T. un libro elemental sobresaliente, por un conjunto de razones que no son del caso, pero fáciles de comprender. El hecho es que, trabada casi inextricablemente como está nuestra inteligencia (y nuestra vida) con dicho libro elemental, y lo que es más, concebido y elevado por Lutero ese libro a literalidad e infalibilidad como nunca antes lo fuera, y ello hasta extremos frenéticos y asombrosos, es preciso advertir que, de momento, cualquier progreso verdadero de la inteligencia de esta sociedad nuestra, está condicionado por una más sana manera de entender ese libro, su función pedagógica y, por supuesto, su condición revelada o divina.

Una civilización no puede prescindir en un momento de irritación, ni aun de salubre irritación, de su libro base. Los griegos vivieron, durante mil años, de la Ilíada, y leyendo y releyendo la Ilíada fueron creciendo en todo. Ya los hubo también que acabaron liados y enroscados en exégesis y tipologías y que se dejaron la razón en las sirtes de la letra... Pero no todos; no paró ahí la cosa; supieron los griegos salvar la razón sin renunciar a su cartilla, a su libro elemental, que tanto hiciera por ellos —casi todo—. Un cambio de civilización es un cambio de libro elemental. Toynbee aprendió a ver esto con ojos del siglo XVIII y nos enseñó a su vez a verlo. El pensamiento griego, dice, «llegó a su término cuando Homero cedió su prioridad a la Biblia como el libro sagrado de una *inteligentzia* del griego hablado y escrito». El cambio de libro se consuma con la confección de la Vulgata, la Biblia en latín de san Jerónimo, entre san Agustín y Nicea, a la vuelta del siglo IV al V.

Mil años ha estado la razón europea entregada a esa cierta cautividad de la razón, que es de razón. Pero la bibliolatría luterana, llevándonos a una nueva versión del yugo impuesto a la razón, ha [**84**] acabado por

exasperar a la razón, que, irritada, corre el riesgo de abandonar precipitadamente el libro elemental llamado Nuevo Testamento. Cierto que el pecado original no es lo que decían Agustín y Lutero, pero no lo es porque es algo más trascendental y decisivo de lo que aquéllos decían. Lo mismo hay que decir de los otros dos grandes temas del libro elemental que es el Nuevo Testamento: la pluralidad divina (divinidad de Cristo) y la redención mediante satisfacción sangrienta por el Hijo al Padre prestada. Si la razón pierde la escuela de ese libro, se perderá, perderá mucho tiempo. Y no entenderá su propio pasado: hace mil años que lo está pensando todo, sin excepción, desde esa inspiración. Un estudio de la filosofía sin estudio de la Biblia, ¡qué disparate más corriente! Aún tardaremos en «pasar» ese libro elemental.

Y luego..., ¿pasará del todo? ¿Ha pasado Homero? ¿O no habrá que hablar, ya para siempre, *sin olvidarse* de Troya y Babel, de Ulises y Moisés, de Sócrates y Cristo?... ¿Qué podrá haber detrás de la afirmación de Santayana de que «la mitología griega era verdadera y la teología calvinista era falsa»?[7]

8. Pues bien; en la reconstrucción del proceso histórico que llevó a la aparición de la idea de «otras escrituras» como las del Antiguo Testamento, y a la formación de las mismas, replantea Lessing radicalmente el tema enfrentándose con el luteranismo y la Reforma confesional en general. Las Confesiones de la Reforma han incurrido en bibliolatría, dándole a la Biblia (e indirectamente al libro) un modo de autoridad y una función que no había tenido nunca, como puede verse leyendo a los Padres de los cuatro primeros siglos. Antes que las escrituras, cronológica y

---

[7] Jacob Brucker, LM IV, 332 ss., 333, 1 ss. Sobre el lugar de Lessing en la filosofía de la historia, cfr.: Iring Fetscher, *Geschichtsphilosophie,* en Das Fischer lexikon der Philosophie; Arno Schilson, *Geschichte im Horizont der Vorsehung,* Mainz 1974; Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen,* Stuttgart 1953[3]; Wilm Pelters, *Lessingsstandort. Sinndeutung der Geschichte als Kern seines Denkens.* Heidelberg 1972; S. Holm, *Religionsphilosophie,* Stuttgart 1960, 258 ss. (Religion und Geschichte). Sobre Justino, Tertuliano e Ireneo, cfr. Antonio Quacquarelli, *La concezione della Storia nei Padri prima di S. Agostino,* Roma 1955 (parte prima). Sobre Clemente, Claude Mondésert, *Clément d'Alexandrie. Introduction a sa pensée religieuse a partir de l'Ecriture.* París 1944; E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria,* Cambridge 1957.

Toynbee, *El pensamiento histórico griego,* Buenos Aires 1967, p. 7. Cfr. Burckhardt, *Historia de la cultura griega,* III 97; Troeltsch, *Die Absolutheitsanspruch des Christentums.* Munich y Hamburgo 1969, p. 20, concede que esto vale del protestantismo antiguo u ortodoxo, que no se alejó gran cosa de la cultura católica. En efecto, como veremos, el protestantismo clásico no sólo acentúa la función literaria formal de la Escritura del Nuevo Testamento (o libro elemental de la iglesia cristiana, según Lessing), sino que acentúa también las doctrinas que acompañan y rodean pedagógicamente al dogma cristológico.

La afirmación de Santayana sobre la mitología griega y la teología calvinista, está en su libro *Diálogos en el limbo.*

jerárquicamente antes, están las tradiciones [**85**] orales, las comunidades primeras, los símbolos de fe, el reglamento mínimo con que se reúnen los primeros discípulos, y sobre todo, antes que todo y por encima de todo, estuvo y está y debe seguir estando —la *regula fidei,* la norma de la fe, obra del mismo Cristo-maestro, por él entregada a sus primeros discípulos o apóstoles. La *regula fidei* es el cabo del hilo de que hay que tirar; desde él, siguiendo el orden en que suelen suceder las cosas humanas, se da con todos los elementos, cada uno en su lugar propio según causalidad, que constituyeron la iglesia, las tradiciones, los símbolos y las escrituras.

La *regula fidei* es la «fórmula auténtica de fe que existió en todo tiempo» (p. 529 § 15); nunca dejó de estar en vigencia, sino que presidió la formación y el desarrollo de todo lo que históricamente ha constituido el fenómeno conocido con el nombre de cristianismo, y no ha perdido su autoridad principal y autónoma.

Como fórmula, es la expresión oral/gestual, en cifra, de la intención. Un mínimum de palabras y un gesto transparente que las acompaña (cfr. *Testamento de Juan,* p. 457 ss., 462 n. 1; 463 n. 9). Su forma es pues sapiencial: breve y práctica. Y, así, espiritual, intención que traspasó toda letra y atravesó textos y organización y autoridades y situaciones históricas, y que fue, por el espíritu o sujeto que capta lo interior desde lo interior, de nuevo como intención devuelta.

La compuso el mismo Cristo, que «oralmente» la enseñara y entregara a sus discípulos (*Tesis historia iglesia* § 12 [p. 528 s.]; cfr. también § 8). Los Padres no le pedirán a nadie ningún carnet escrito, ningún amuleto de Escrituras del cuello colgado: le pedirán a todo el mundo que recite de memoria la *regula fidei,* que la diga de memoria (¡incluso san Agustín!). La constitución, de memoria. Los cristianos llamaron a esta fórmula *regula fidei* (*Tesis historia iglesia,* § 12 [p. 529]).

Cristo habría sacado del Antiguo Testamento su contenido. Cristo, según Lessing, no intenta fundar, claramente por lo menos, una nueva religión. La religión de Cristo es la de los profetas del Antiguo Testamento: un Dios universal de la pureza y perfección interior. La leibniziana ley de la continuidad se aplica aquí: la religión de Cristo sale del Antiguo Testamento, se la ve salir de allí. Pero, claro, un Dios que se llame Padre, habrá de tener Hijo, y entre ambos habrá Armonía (Espíritu)...

El contenido de la *regula fidei* es la fórmula bautismal y «algo más» (*Tesis historia iglesia,* §§ 16.6.7 [pp. 528 s.]). Pero ese «algo más» no es adjetivo y ocasional, yuxtapuesto, es decir, «no se desarrolló ocasionalmente» a partir de la fórmula trinitaria (ib., [**86**] § 17). Como la fórmula trinitaria *se practicaba* en la fórmula bautismal, ese «algo más» no puede ser sino la invocación de la Trinidad sobre todos y cada uno de los hombres; la fórmula bautismal es la Trinidad en acción: Padre, Hijo y Espíri-

tu sobre ti para tu purificación (es decir, *yo te bautizo en el nombre...*). Así pues, ese «algo más» sonlo el mundo y el hombre, y siendo cosa estrictamente deducida de la Trinidad, no está allí ocasionalmente. Estamos, pues, en *El cristianismo racional:* a partir del Padre se deduce la Imagen/Logos, el Espíritu/Armonía, la infinitud de individuos, o mundo, llamados a armonizarse en la historia mediante el Hijo... Este es el contenido esencial del cristianismo y la esencia de la revelación cristiana, esta particular idea de la unidad del todo...; y es «todo lo necesario para la salvación» (*Respuesta necesaria* § 20 [p. 522]). De suerte que «lo que contienen de más esos escritos, puede ser verdadero o falso, puede entenderse de un modo o de otro», pero «según el espíritu de los cuatro primeros siglos..., no es necesario para la salvación» (ib.), no pertenece a la esencia de la fe. Más aún, parte incluso del material doctrinal que aparecerá en los símbolos de la fe, será también material ocasional y no rigorosamente deducido del concepto de ser único y perfectísimo. En cambio, para la salvación (es decir, para irse escapando de la figura de feto y muñón moral), *será ineludible siempre toda sucesiva profundización de la unidad,* que se muestre en línea necesaria y estrictamente deducida con la fórmula bautismal, con la Trinidad y ese «algo más» en acción, que es el hombre, también.

La *regula fidei* es el criterio con que se realizara la selección de escrituras apostólicas, según estuvieran o no de acuerdo con ella (*Respuesta necesaria,* § 11 [p. 521]). Más aún, es anterior a los símbolos de la fe, a todas las tradiciones orales. «Esa regula fidei es incluso más antigua que la *iglesia.* Pues la intención con que una comunidad se reúne y el ordenamiento con que se reúne es anterior a la comunidad misma» (ib. §4 [p. 520]).

La *regula fidei* es el primer movimiento con que se expresa la intención de Cristo, y, con anterioridad a la misma, sólo hay lo que, según una expresión de la Estética de Camón Aznar, está «en estado de intención». Antes de la *regula fidei,* detrás de ésta, no queda más que —la vida.

Así pues, cuando se habla de revelación, no hay que pensar primaria y originariamente en las Sagradas Escrituras; éstas vienen mucho después. Y no es que la *regula fidei* esté en el punto de partida y traspase luego su autoridad a lo que ella misma desencadena, tradición oral o escrita, sino que está y permanece siempre [**87**] como norma única y definitiva, oral y viva, de la fe y de la iglesia. Por tanto, el juego de la razón con la revelación, primariamente, no consistirá en la lectura de las Escrituras, sino en la tarea de comprender trinitariamente todo lo que haya de ser comprendido. De aquí surgirá el planteamiento de la Metafísica agustiniana: leer la Trinidad en todo: en la Naturaleza, en el alma, en el A. T., y por cierto empezando por la Biblia, unificando así la inmensa variedad y dispersión de la literatura bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento,

a base de hacerle decir la verdad sobrenatural del Dios Uno y Trino, autor del mundo y de la salvación. Con ello estará hecha la síntesis de la filosofía con la revelación del A. y el N. T. El libro De Trinitate es la respuesta agustiniana a este inmenso reto[8].

9. La literatura neotestamentaria —con toda su variedad: pasionarios, evangelios, cartas, apocalipsis, etc.— empieza a surgir espontánea, ocasional y dispersamente, justo como sucede en el caso de cualquier movimiento social. Se trata de escritos puramente ocasionales, con todas las consecuencias que esto lleva consigo y todo lo que supone (cfr. *Respuesta necesaria,* § 11 [p. 521]).

Se trata, pues, de escritos fragmentarios, incluso aposta fragmentarios «para dejar lugar junto a sí a las tradiciones orales» (ib., § 11). No se trata de escritos redactados con la intención de que contuvieran la doctrina cristiana; así que no ha lugar a extrañarse de que con ellos solos no sea posible probar la religión cristiana o sacarla íntegramente de allí (ib., § 13.14 [p. 521]). Por lo mismo, podría perderse la Biblia sin que por ello corriera algún peligro el cristianismo o la iglesia. «Sin la tradición, con sólo el N. T., no se sacaría todo el cristianismo» (*Primera entrega,* p. 544). En cambio, con la tradición basta para ello —incluso entendiendo por tradición los símbolos o la *regula fidei.*

Esa literatura que hoy conocemos como las Escrituras del Nuevo Testamento, no surge siquiera con la intención de constituir unas escrituras, una colección de escritos, una Biblia o Escritura Sagrada como la del A. T. y junto con el A. T. mismo. Eso sucede en un momento muy tardío ya, por un mimetismo no exento del carácter de jugarreta política; y, por descontado, nada tiene que ver con algún mandato o recomendación de Cristo para que pusieran por escrito sus enseñanzas o las explicaciones sobre sus enseñanzas...

Lógicamente, apenas si hay dos lugares en esas escrituras en [**88**] cuya inteligencia coincidan dos personas. Por tanto, muestra ser, o poder llegar a ser, ya ahora, un libro peligroso para la inteligencia como libro elemental, pues, al ponerse a buscar y rebuscar lo que no se ve, o ya no se ve allí fácilmente, ni con moderado esfuerzo, se hace retorcida la inteligencia. Tampoco cumple la función social de libro elemental, pues que, en vez de unir y reunir, desune: orientando hacia la polémica, o el «ecumenismo», como forma de contacto e impidiendo la construcción de la razón que une.

Donde ese libro elemental contenga verdad interior alguna, es preciso que, luego de cerca de dos mil años de trabajo exegético, la hayan sacado de allí y se haya desbordado ya en otros libros, pensados de una manera

---

[8] Cfr. J. Camón Aznar, *El tiempo en el arte,* Madrid 1972, p. 239.

más próxima y accesible a nosotros. Y si no ha salido ya de allí una verdad interior y clara, es que no la hay, o bien es que tal párrafo o página o libro tenía mera función de andadera y apoyatura de la inteligencia —por más que, en un cierto momento, o siglo o milenio, pareciera ser párrafo o página o libro importantísimo...

De modo que, comprensiblemente, la iglesia no quiso nunca poner ese libro en manos de todos, ¡por más que vengan diciendo ahora los luteranos, y también algunos católicos (que ni son católicos ni luteranos, a gusto y a últimas)! (Cfr. *Sobre la opinión mantenida por la Iglesia de que es mejor que el hombre corriente no lea la Biblia en lengua vulgar,* LM, XVI 424-441). Quiso poner a disposición de todos, otros libros en todo caso, y aún mejor otros géneros de información y formación (catequesis, oratoria sagrada, teatro paralitúrgico...). Y ello no por aristocratismo u oligarquía alguna, basada en la letra, distinguiendo entre los que saben de letra y los que saben de otra manera (¡con lo que va de la letra a la vida!). Ni tampoco por consideración y tratamiento ocultista del libro. No, sino por motivos prácticos y eficaces, relativos al conocimiento y a la vida, así como por no haber sido bibliólatra (cfr. LM, XVI 483-487, 488-517).

Lessing no es solamente el primero que establece la existencia de un «evangelio» o colección de dichos anterior a los actuales evangelios sinópticos, dando a la cuestión sinóptica (o explicación de las coincidencias entre Mateos, Marcos y Lucas) una explicación que sustancialmente coincide con la actual; es también el primero que, detrás de todo el material literario, pone la tradición oral, la viva voz, con posterioridad al biblicismo y evangelismo de la Reforma. Pero lo hace talmente que la palabra, la viva voz... no puede morir, mientras que el más sacro escrito sí podría morir..., desapa-[**89**]-reciendo hipotéticamente, y lo que es peor, convirtiéndose en letra de la que mata sin fin, o sea muriéndose sin haberse enterado.

La tesis lessinguiana de la precedencia cronológica y ontológica de lo oral/gestual sobre lo textual, es la tesis de la superioridad del teatro sobre el púlpito y la cátedra. Todo lo escrito está en permanente dependencia de la tradición oral que lo ocasionó o produjo. No se trata de inefabilidades verbales que no quepan en signaturas y letras. Se trata de que el centro de comprensión está siempre en el sujeto; se trata de que el libro nunca es el único ni el mejor transmisor. Es decir, la tesis lessinguiana de la superioridad de la palabra viva, se sustenta en su teoría del rastro.

Todo lo que en el mundo sucede deja rastros, rastros eternamente: rastros en nosotros y en nuestro entorno. El sentido racional de la doctrina de las penas eternas reside precisamente en que todo tiene consecuencias eternas (*Leibniz, Penas eternas,* p. 304 [VIII]). Rastros inextingui-

bles e imborrables, invencibles. Se pueden quemar todos los libros, pero, ¿quién quemará todos los rastros y todos los rumores?

Lessing trabajará sobre rastros. Con rastros irá componiendo lo que él llama «mónadas de verdad». Elaborada una mónada de verdad, luego ésta se va uniendo a ciertas construcciones mentales y las va transformando según su fuerza, rebotando de un cuerpo doctrinal en otro, con inagotable fecundidad. Fabricante de mónadas de verdad, se sentía Lessing. Trabajará sobre rastros, pues. El escrito queda fijado; el rastro, nunca. El escrito recoge testimonios formales, casi notariales, autentificables como testimonios, recoge intenciones expresas, y ¡ay! sirve a quien paga, tantas veces... Los rastros, en cambio, son como inmensos descuidos, escapes, datos volanderos, sesgos inevitables... No es casualidad que lo más interesante de lo sucedido nos llegue siempre, o casi siempre, en forma de rastro. Esto determinará el modo de trabajar Lessing, que no seguirá nunca caminos trillados, sino senderos no hollados. Se entrará por lados aparentemente triviales de las cuestiones. (Cfr. *Hermesiana,* p. 403 s.).

Cuando «en el siglo XVIII penetra por obra de Lessing la teoría de la suficiencia de la tradición» en la disputa entre católicos y protestantes sobre la primacía de la Sagrada Escritura o de la Sagrada Tradición, ya hay teólogos de ambas Confesiones que han encontrado un arreglo ecuménico: partim-partim (la doctrina cristiana está contenida parte en la Sagrada Escritura parte en las tradiciones no escritas) (cfr. Geiselmann). Lessing ya se ríe por aquel entonces de los teólogos católicos protestantizantes que se [**90**] acercan a la posición bibliolátrica. La larga y agotadora polémica que mantendrá sobre este punto, sin embargo, se deberá a que esa disputa eclesiástica entre católicos y protestantes atañe a un problema decisivo de nuestra civilización, a saber, a su libro básico. Malamente tomado, todo libro, pero sobre todo un libro básico, se convierte en la ruina de las inteligencias y, al cabo, en pura trampa moral. Y ello por lo que de deformación lleva consigo la concepción literal de la revelación, como si ésta se depositara en las palabras, las frases, en la sintaxis y partículas del libro: la deformación que consigo lleva es la del hombre mismo.

Un libro no es más que... un libro: un momento (ni el originario ni el más rico ni el dotado de mayor claridad autónoma) del desarrollo de una acción. La importancia exclusiva que, desde Lutero, se da a la Biblia, no se le dio en la Edad Media ni durante los cuatro primeros siglos (entre otras cosas porque el canon de las Escrituras se reúne y reconoce muy tarde); más aún, el Antiguo Testamento no recibió ese trato de oráculo[9].

---

[9] El antibiblicismo de Lessing, creo, sí fue perfectamente entendido por algunos teólogos luteranos que, también hoy, lo leen más de lo que lo citan. La teología católica, protestan-

[**91**] 10. Tomado el libro como oráculo del que cada palabra sería inspirada por Dios y contendría revelación divina, se constituye la exégesis

---

tizada por irenismo en cuanto al tema de las fuentes del conocimiento teológico, da la impresión, por veces, de avergonzarse ante Lessing.

Quien esto escribe, en 1964 y en plena euforia española de reparto de nuevos testamentos a troche y moche (talmente como se estaban repartiendo libros de Mao), se atrevió a recordar en ponencia de la Semana Litúrgica Nacional, en Tarragona, que el tratamiento católico del *libro* escritura, no había sido meramente un error y que había que mantener el aspecto acertado y rectificar los esenciales aspectos olvidados o mal aplicados (Agustín Andreu, *Biblia y liturgia,* en Etheria I, pp. 45 s.). Peterson le dijo al protestantismo lo pertinente sobre la distinción entre palabra y escritura, entre palabra de Dios y escritura divina (cfr. Peterson, *Tratados teológicos,* Madrid 1966): Los españoles obedecieron al concilio de Trento también donde prohibía traducir la Biblia en lengua vulgar, olvidándose por obediencia de lo mucho que sobre la Biblia sabían, yendo como iban en cabeza de ese saber.

Thielicke, *Offenbarung, Vernunft und Existenz,* p. 158: «Los relatos históricos son siempre inseguros. Pues prescindiendo de la relativa condición controlable de los primeros relatos, se multiplican éstos en tradiciones mucho menos controlables, y finalmente ya no se diferencian demasiado de la cualidad del rumor.» Esto no lo diría Lessing nunca. El rumor, precisamente el rumor en lo que de etéreo tiene, se defiende mejor (defiende mejor su verdad interior, el lazo que lo une a la intención/motivo...) que el escrito. El escrito es más falsificable aún que el rumor. El rumor se defiende mejor; lo hemos visto y lo estamos viendo. Se pueden comprar los periódicos, las emisoras, las cadenas de periódicos, ya que no comprar a los periodistas; se pueden poner los periódicos en manos partidarias. Pero ¿quién comprará la capacidad de rumorear? ¿No hay más verdad en una historia de los chistes que corren en ciertos momentos, que en las referencias de la vida política que dan los medios de difusión...?

En LM, XIV 306, 20 ss. 307, 1-14 (*Sobre los elpísticos*) expone teóricamente, y aplica luego prácticamente, su teoría del trabajo de reconstrucción histórica según las «mónadas de verdad», añadiendo sospecha a sospecha, indicio a indicio...

J. R. Geiselmann, *Sagrada Escritura y Tradición,* Barcelona 1968, p. 145.

Del libro como oráculo —no sólo de la infabilidad literal de la Biblia, sino de los secretos que entre líneas esconde—, habló no pocas veces Lessing. Cuando Kanz, mediante un nuevo cómputo basado en el Apocalipsis, quería demostrar que el año 2000 cumplirá el mundo sus 6000 años (empezando a contar desde Génesis 1) y comenzará el milenio del Reino de Dios, planeando convertir así a los librepensadores y a los judíos, comentaba Gotthold Efraín: «Ya sería milagroso si, a la ciencia más oscura e incierta de todas [la cronología bíblica], le estuviera reservado operar estos dos importantes cambios» (LM, IV 308, 22 ss. 309, esp. 32 ss.). —No menor milagro hubiera sido que el panbabilonismo, o explicación del Pentateuco con las ilustraciones que dio de sí el conocimiento arqueológico de Babilonia, trajera consigo la renovación ética del Imperio Alemán, como se prometía Friedrich Delitzsch (*Babel und Bibel,* Leipzig 1903, p. 4) en conferencia ante el emperador: «El mundo no se entera bastante de este trabajo del espíritu en las excavaciones y su trascendencia para la exégesis del Pentateuco..., pero... cuando estos conocimientos lleguen a las iglesias y a las escuelas, será movida la vida de los hombres y los pueblos con mayor profundidad, y será dirigida a progresos más significativos que lo fueran por los más señalados descubrimientos en el área de las ciencias naturales.»— Al literalismo oracular con ingenuidad tan comprometedora, opone Lessing su concepto del libro elemental, de la revelación como intención, de los motivos y de las doctrinas accesorias, y, en fin, del lugar al que tendrá que volver siempre el hombre como paso o tránsito suyo que fue, como lugar de donde la razón (histórica) naciera.

en la ciencia suprema para averiguar la voluntad nada menos que de Dios. Pero no es casualidad, después de lo que acerca de las escrituras y su formación se ha dicho, que «en todo el N. T. solamente haya algunos lugares que susciten los mismos conceptos en todos los hombres... [y que] la mayor parte, con mucho, de esos lugares suscite conceptos diversos en unos y en otros» (*Axiomata* p. 497). La exégesis que se practica, el modo de leer esa literatura, es inviable. Los judíos practicaban una suerte de exegética múltiple, practicaban «la interpretación múltiple de las palabras divinas... de la Escritura y consideraban posible ser verdaderas varias de esas interpretaciones...», con lo que «abolían por las buenas la divinidad que atribuían a las palabras de sus Escrituras» (*Tesis historia iglesia,* § 31, p. 531). Y los evangelistas y los apóstoles, cuando escribían sus cartas o sus evangelios, los escribían al modo de esa exegética múltiple: «escribieron desde el espíritu de la exegética múltiple.» No podía ser menos, si estaban instalados, desde el punto de vista de la doctrina, en la *regula fidei.* Y es que los escritos que escribían eran ocasionales, existenciales: escritos para ayuda episódica de la razón, para guiarla en las situaciones en que se iba encontrando. Lo que iban escribiendo era como un libro de trabajo para ayuda de los individuos, de su entendimiento. Cuando, recogidos esos escritos, se constituyeron en el segundo libro elemental de la educación del género humano, la iglesia cristiana miró y tomó ese libro como la iglesia judía mirara y tomara al A. T., aquel primer libro elemental; lo miró con sentido común.

La disolución del dogma protestante de la infalibilidad bíblica, había ido produciendo penosos espectáculos de una exégesis confesional que se batía en retirada ante cada paso adelante que daba una razón que se equipaba filológica, etnográfica, histórica, geográficamente...

Melanchton y Calvino habían querido primero que «las Escrituras canónicas fueran la misma palabra de Dios, verdadera y salvadora, no por el testimonio humano de la iglesia sino por el testimo-[**92**]-nio divino del Espíritu Santo en nuestras conciencias» (Sabatier), por el testimonio interior del Espíritu Santo, que siente en sí misma el alma. Pero este subjetivismo psicológico-místico era insostenible, es insostenible (y es una irresponsabilidad empujar como se empuja en esa dirección, aún hoy, a las pobres gentes...), como habían explicado Hobbes, en el *Leviatán, y* Espinosa. Esta supuesta autoridad interior de la Biblia, se convirtió en la autoridad, tan exterior como cualquier otra, de la letra bíblica. «La Palabra de Dios o revelación interior de Dios a la conciencia, se materializó y encerró, en el siglo XVII, en la letra...» (Sabatier). Inspiración verbal y total, de fondo y de forma. La Biblia se originaría por dictado sobrenatural de vocales, consonantes, sílabas, puntuación. ¡Después de tener la bondad de dar su Palabra, no va a dejar la Providencia divina que los copistas corrompan tampoco el texto!

Una lucha de dos siglos entre el antiguo criterio de la autoridad de la iglesia y el novador de la autoridad de la letra bíblica, al mismo tiempo que distinguía a las grandes confesiones religioso-políticas, del criterio interiorista y subjetivo a que se entregaban las que dicen sectas, iba acercando los puntos de vista de aquéllas: el dogma católico iba dando más entrada a la Escritura, y el protestante iba dando entrada a la tradición oral anterior a los escritos.

El próximo paso fue conjunto: probar la autenticidad de los escritos del N. T. con argumentos racionales e históricos, para deducir de aquélla la verdad de la historia sobrenatural y encontrar en esta historia la garantía divina. Así, la fides divina acabaría por apoyarse en la fides humana, y cada vez que ésta se tambalease, se tambalearía todo... En Inglaterra el dogma eclesiástico protestante no resistió el ataque de Locke y Hume. Desconcertada ante los milagros y profecías de la Biblia, la sana razón se dejaba convencer por la doctrina moral de Cristo: esta doctrina moral de la sana razón sería la religión natural y el criterio y medida de la exégesis bíblica; se tomaba, pues, la dirección de la «religión dentro de los límites de la razón» (Kant). En Alemania la Dogmática estaba siguiendo la misma dirección: el acoso de la crítica llenaba de dudas a la razón y a la historia. Si se apelaba en último término a la razón, se desembocaba en la religión natural, a no ser que se pudiera dar con un criterio práctico e interior, pero de una racionalidad distinta de la racionalidad geométrica o matemática, bien que íntimamente relacionada con ésta. Es la solución que tomará Lessing ofreciendo un criterio que adelanta las razones de la vida (Dilthey) o la razón vital (Ortega). Por último, el racionalismo crudo (Reimarus, Tindal, Voltaire), puesto a suponer una acción o intervención, prefería suponer [**93**] una intervención de la astucia clerical preparando unas escrituras reveladas para dominar a las gentes.

Un planteamiento radicalmente distinto del de la inspiración literal, tomarán los arminianos y socinianos. En la Escritura no estaría inspirada cada palabra, sino lo necesario y relativo a la salvación, lo relativo a la fe y las costumbres. Hugo Grotius: las historias no están inspiradas. Jean Leclerc: está inspirado lo puesto expresamente en boca de Dios. El racionalismo sociniano y arminiano empezó a influir en la ortodoxia. La tragedia de la ortodoxia siempre es la misma: su falta de libertad interior impide o dificulta en grado sumo alcanzar planteamientos[10].

---

[10] Para la disolución del dogma protestante de la infalibilidad bíblica, cfr. Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit,* París 1956, pp. 228-255; Robert M. Grant, *L'interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours,* París 1967, pp. 110-130; sobre los herrnhuterianos, metodistas, arminianos y socinianos, cfr. Johann Adam Möhler, Symbolik..., I, pp. 606-703.

11. Los estudios de Lessing sobre los orígenes de la Escritura y su relación con la *regula fidei* y las tradiciones orales, le permiten aprovechar con perfecta independencia, por lo demás, la idea espinosiana de libro elemental: la Biblia sería y debería funcionar como un libro elemental con que se arropa y ayuda a la razón con un estilo y un tipo de razones. El obispo Berkeley y William Law propugnan también, a mediados del siglo XVIII, la idea de que la razón necesita una revelación.

Lessing concibe del siguiente modo el libro elemental (*Educación,* nn. 43-51 [pp. 583 s.]). Se trata de un libro que cumple el cometido de ser el lugar en que empezar a fijar la atención, obligándola a pasar y repasar por allí y haciendo que coincidan las miradas de cien generaciones sucesivas y de cien pueblos distintos en unos mismos textos que, así, unifican y elevan, inicialmente, a universalidad los particularismos. El libro elemental contiene una idea fundamental que constituye, además, un motivo moral superior de acción —en el caso del primer libro elemental, el A. T., fue la idea de la unidad de Dios y la consiguiente tolerancia entre quienes tienen un mismo Dios—. Mas para eficacia del libro elemental, a esa idea fundamental y a ese motivo de actuación ética, se les *mezclan* otras doctrinas y motivos que hacen de andadera, incentivo o apoyatura, y el conjunto formado por la idea y motivo fundamentales y las doctrinas envolventes, es acreditado con signos externos de autorización divina, como milagros y profecías.

Sólo frecuentando aplicada y dócilmente el libro elemental, va produciéndose una claridad que distingue bien y razonadamente [**94**] entre la idea fundamental y las doctrinas adyacentes de función pasajera. Es perfectamente posible tomar durante un milenio por idea principal lo que no es más que una doctrina adyacente en el libro elemental; esto representa un «extravío» menor, pues que, entonces, la razón, bien que extraviada, no deja de caer cerca de la idea revelada fundamental, es decir, de la que sostiene la intención del Dios que se revela. Se comprenderá que, en este punto, no quepa extravío mayor que tomar como reveladas por igual todas las palabras escritas en el libro elemental..., esperando sacar de cada una de ellas misteriosa verdad y seguridad divinas... ¿No es eso superstición? En el proceso de discernimiento del contenido del libro elemental, juega un papel decisivo la experiencia práctica de la elevación moral, de la idea mayor de Dios y del hombre, que se va alcanzando. Y éste, el práctico, sí que es un criterio infalible.

Y no hay que precipitarse prescindiendo del libro elemental de la revelación (*Educación,* § 38 [p. 582]). Hay en él más de lo que a primera vista parece, y puede estarse siglos resbalando por encima de algo sin advertirlo, por encima de doctrinas tan importantes como la unidad trascendente de Dios o la inmortalidad del alma (ib. § 68-9). Por ejemplo, después de más de un milenio, «empezamos a poder prescindir del N. T.

por lo que hace a la inmortalidad del alma... Pero todavía no ha *comprendido* la razón lo que sobre la unidad propiamente divina le enseña el misterio de la Trinidad y lo que, en relación con esto, quieren enseñarnos las doctrinas (adyacentes a la doctrina fundamental de la inmortalidad del alma) del pecado original y de la muerte satisfactoria de Cristo... (Cfr. *Educación,* nn. 72.75 [p. 589 s.])[11].

12. El concepto de libro elemental y el modo como hay que someterse honesta y modestamente, pero racionalmente, a él, es fruto del profundo optimismo lessinguiano: el optimismo del espinosiano «Uno y Todo» que se despliega, y que se despliega, leibnizianamente, según la ley de la gradualidad imperceptible. El mundo mejora, según Lessing, y en definitiva no puede menos de mejorar; la mejora es realmente imperceptible de ordinario y el hombre se estanca o se reposa en unos mismos ejercicios o dificultades durante milenios. Ello puede resultar inmensamente pesado y duro para los que se adelantan. Mas también éstos gozan de la ventaja de «verse», de saber dónde se está: dónde están ellos y dónde está el Hombre. [**95**] El infantilismo de creer que las dificultades propias de una etapa en la educación del género humano, han de ser superadas aquí y ahora para mi personal disfrute o satisfacción o vanidad, es ridículo; también aquí se piensa que lo de que «las puertas del infierno no prevalecerán...», es promesa de que me será fácil a mí, o a mi tiempo («al mundo actual»), ganar la mano a las dificultades, y que eso está hecho... —Kant también señala en la historia del género humano «un desarrollo constantemente progresivo, aunque lento».

En la *Educación,* la doctrina sobre la lentitud del perfeccionamiento humano es axial. Toda la obra de Lessing está construida sobre el presupuesto de la antropología monádica y sobre la irreductible unidad de toda individualidad con el Todo. El proceso por el que cada mónada llegará a sacar verdaderamente de sí misma —vitalmente, pues— el entero camino de perfección que la Humanidad va adquiriendo, podrá ser inmensamente largo, desde luego, pero no por eso imposible ni aburrido: la eternidad está a disposición del individuo. La misma estructura monádica tienen las confesiones religiosas y demás grupos «positivos», y a las mismas leyes del movimiento monádico se han de ajustar. Conserven, pues, su identidad convencional e histórica, sacando de sí, por «fermentación» en todo caso, pero nunca por mimetismos de moda y camaleonismos de ajeno reflejo, su propio y verdadero camino en el que pueden encontrar toda perfección. El movimiento monádico es desde dentro. La

---

[11] Sobre el desarrollo lento de la Humanidad, en Kant, cfr. *Idea de una historia universal,* en Filosofía de la historia, Buenos Aires 1964, p. 39 (estudio preliminar y traducción de Emilio Estiú).

historia va lenta por dentro. Es un progreso mediante la comprensión de la verdad interior de todo (cfr. *Movimientos religiosos,* pp. 565).

Así que no hay que abandonar precipitadamente el libro elemental. Hay que «repetirlo». Es muy fácil no ver lo envuelto en elementos demasiado familiares, frecuentados desde la infancia y recibidos por tradición. Es muy difícil ver lo que no estaba autorizadamente previsto, lo *olvidado o lo impensable*[12].

13. Como dijimos más arriba, para Lessing, un libro, como mucho —y ya es conceder— es un buen libro; pero, total, un libro. [**96**] Es sin duda instrumento conveniente, y aun necesario, pero no es la inteligencia misma ni el más claro y distinto momento de lo entendido y expresado ni la más viva manera de expresión. En la bibliolatría, y más si sacralizada, se le tiende a la razón progresiva y a la vida una buena trampa: la del yugo de la letra. La letra, la verdad literalizada y puesta en presunta forma literaria definitiva, es la negación del principio estético fundamental de Lessing, correspondiente a su profunda convicción metafísica. «La convicción profunda [de Lessing] es que la concepción de la verdad espiritual está sometida a la ley del desarrollo que gobierna a todas las demás clases de conocimiento» (R. Flint). Según ello, el principio fundamental de su Estética es el de la originalidad y configuración inagotable (T. Adorno). La generosidad de Lessing repartiendo entre los amigos intuiciones e ideas fruto de sus largos trabajos, es dulcemente irónica, además de generosamente soberana; está seguro de que inagotable es lo disponible, y de que caminos nunca de nadie andados esperan al rey.

Así que el libro, en tanto texto, tiene verdadera importancia cuando se trata de crear una verdadera forma para lo que hay que decir. Lessing trabajaba sus prosas como un escultor su materia: sus borradores presentan en ocasiones cuatro o cinco redacciones distintas de una frase; sus cartas, incluso las escritas a sus padres, eran esculpidas sopesando las expresiones y giros, creando una serie de movimientos mentales y afectivos que mueven y remueven y conmueven al lector. Es un prosista, Lessing. Cuando quiere darse facilidades de expresión sintética y redon-

---

[12] Sobre la «repetición» del libro elemental y el cuidado de no abandonarlo precipitadamente, cfr. *Educación,* nn. 38, 68-69, 72 (pp. 582-587). De aquí se deduce la ética lessinguiana de la oportunidad, de lo ya maduro a lo todavía prematuro, ética que le dio esa elegancia de no ser hombre de moda, y que le impuso muchos silencios pesados, y tal vez alguno sumo —si, como dice Dilthey, se llevó Lessing consigo la averiguación mayor que sobre esta vida hiciera. (Cfr. *Sobre un tema prematuro,* pp. 351 ss.). Leibniz y Locke se encontraron con los mismos problemas y los resolvieron en el sentido de la parsimonia (cfr. B. Russell, *Historia de la filosofía,* l. c., página 533).— Cfr. también, W. Ritzel, *Lessingsdenkformen,* en Kant-Studien, 1966, 1-3, pp. 155-166; Lessing sigue a Leibniz en la convicción de que la idea básica de las grandes religiones y filosofías deja difícilmente de corresponder a alguna gran verdad.

da, recurre al endecasílabo, que le sale más fácilmente que la prosa. La prosa es suprema exigencia de la cosa escrita. ¡Pero un texto es un texto, no más! Aunque sea sagrado... El texto ¡es la vida! (Ortega).

De un texto, aunque sea sagrado, después de mil o dos mil años de leerlo y discutirlo y explicarlo, ha de haber brotado y salido con claridad y distinción lo que quiere decir. Si no ha brotado, es que no lo tiene. La exégesis bíblica, con su idolatría del texto, está perdida y pierde. La lectura y comprensión de la Biblia ha hecho que ésta «se desborde» en otros escritos (*Axiomata,* 496 s.). El dogma es el extracto de la Biblia, lo que hace ya tiempo se extrajo de ella para el laico (*Axiomata,* p. 499); también se extrajeron otros libros (*Axiomata,* p. 491). Sería inconcebible que de los escritos bíblicos no se hubiera extraído ya su esencia en otros escritos, que no se hubiera sacado ya «un dogma seguro que se conserve a su vez en otros escritos» y que sea expresión suficiente de la fe (*Axiomata,* p. 491). «Ahora pueden ser [ya] absolutamente independientes... la [**97**] verdad interior de la religión cristiana por una parte y... la Sagrada Escritura por otra» (*Axiomata,* p. 498).

Ese es el trabajo de la Dogmática y del pensamiento sistemático riguroso, en general. De las tradiciones orales y escritas, desencadenadas por la intención como revelación primordial (*regula fidei*), saca y extrae la Dogmática esa verdad interior, formulando la verdad con el lenguaje más racional y cercano a la vida. El biblicismo que creía (y sigue creyendo) que es más teológico, o más evangélico, o más auténtico, atenerse al vocabulario bíblico en la exposición de las verdades reveladas, era inaceptable para Lessing, así como lo había sido para Leibniz, que «se daba perfectamente cuenta de que no se va a ninguna parte con el mero vocabulario bíblico y de que sería bien peregrina manera de solventar disputas teológicas o de prevenirlas, el pretender que fuese suficiente el empleo general de las mismas palabras, pensando luego cada cual lo que le plazca» (LM, XII 73, 3-7). El arqueologismo bíblico —miedo al presente y al futuro. No hay un texto para siempre. Así como no acepta Lessing una morfología corporal o moral definitiva, tampoco acepta un texto definitivo. El texto, de sí, es letra. La escritura, luego de servir para trasladar y lanzar la intención en un determinado nivel, pasa; su destino es convertirse en superada letra. El destino de los libros «inspirados» es quedar atrás, una vez dieron de sí el espíritu que en ellos había. Todo texto se queda atrás. Más aún, la aproximación de la era del Espíritu, significa que el sujeto se apuntalará y apoyará en sí mismo. La superación del yugo de la letra, de la letra como yugo, representará una nueva manera de concebir la expresión —ésta se correrá más hacia el momento espiritual, es decir, hacia la sentencia breve, determinándose recíprocamente con el gesto u obra o acción transparente (*Testamento*).

¿No hay en el Barroco español una reacción primera, una forma de reacción, contra el biblicismo? Contra el «está escrito» (por tanto, *definitivamente* dicho), el Barroco quevedesco y gracianesco se pondrá a decirlo *de aún no dicha manera.* (Quien sabe de esto es Bergamín)[13].

14. «Verdad interior» puede significar dos cosas distintas, aunque por lo demás no contradictorias ni desconexas. «Verdad interior» es la cercioración que, en mi interior o en mi vida misma, *siento,* tocante al cristianismo y sus dogmas y prácticas. En ese [**98**] sentido, la de verdad interior es una categoría que tiene función apologética. Se siente la verdad interior de una doctrina porque esa doctrina serena, infunde paz y tranquilidad, hace feliz. Desde este punto de vista, la crítica de la revelación y del conocimiento teológico no puede llegar a afectar a este sentimiento interior de la verdad revelada; ya puede tambalearse cuanto quiera la argumentación histórica sobre la verdad del cristianismo y de la revelación, que lo que es la fe queda intacta, en sí segura. En el segundo sentido, «verdad interior» significa verdad de razón o verdad necesariamente deducida de las supremas verdades o de la Verdad suprema y, si necesariamente, internamente. Mas, aquí, lo que internamente se deduce es perceptible por la razón, y, en fin de cuentas, lo biográfico e histórico *se aclara* en lo deducible y deducido. En esta convergencia de los dos sentidos de «verdad interior», reside la importancia de dicha categoría y recurso en Lessing.

En el primer sentido, puede servir apologéticamente desde luego —como quiere Harald Schultze—, pero su función es, antes y más allá que apologética, vital: vivir, permitir vivir, dejar vivir y hacer vivir dando crédito al sabor de la vida misma que, de momento, no es tan irracional como pueda parecer, pues que las doctrinas y usos que desde antiguo están en la vida, y mal que bien la van sirviendo, ¡algo tendrán! (Cfr. una concreción de este sentido de «verdad interior», en *Religión revelada,* §§ 4.5 y n. 4 [aquí pp. 171 s.-173].) Resonancia pietista la hay, pero sólo en el sentido de que la «prueba» se remite al sujeto, a lo que el sujeto «siente» —teniendo presente que, en el leibniziano Lessing, todo sentimiento de aúpa a ser razón, a servir a la razón.

Así pues, «la verdad interior de la religión cristiana descansa en su conformidad con las propiedades divinas» (*Axiomata,* p. 495). La tragedia de la exégesis puesta al servicio de la doctrina ortodoxa de la inspiración literal de la Biblia, es que de ordinario se agota en esfuerzos, bien ingeniosos a veces, es cierto, por sacarle/meterle verdad interior a más de un texto que no tiene verdad interior alguna, como es el caso de la mayor

---

[13] Harald Schultze, *Lessings Auseinandersetzung mit Theologen und Deisten um die «innere Wahrheit»,* en Lessing im heutigen Sicht, Bremen 1977, pp. 179 ss.

parte de páginas bíblicas, que forman parte del libro elemental como apoyatura, andadera, o por pura contingencia, pues que un texto es un texto y hay que amontonar palabras para decir la cosa, por lo demás muchas veces meramente anecdótica e intrascendente. La verdad interior de la religión cristiana descansa en último término en la conformidad que se presiente, se prevé o se ve con la *regula fidei.* Dada una doctrina de la tradición oral o bíblica, o dada una doctrina al parecer deducida o postulada por lo que se cree ser fe y vida cristiana, no queda más [**99**] que ir viviéndola con atención a la intención fundamental de la religión cristiana. Es imposible vivir largamente una doctrina sin verle el fondo, sin tomarle el pulso: vivir es probar. Por eso la verdad interior de una doctrina revelada se relaciona con la bondad interior del sujeto (*Axiomata,* p. 495), es decir, la verdad interior es una *intención práctica,* relativa a la práctica. Esta bondad interior es la que juega como criterio de verdad: hace feliz, infunde paz y tranquilidad, y, sobre todo, serenidad.

El «pequeño círculo» dentro del que se ha de mantener impávido el cristiano como tal, a pesar de cualesquiera descubrimientos científicos o progresos, no es pues un *mero* sentimiento. Desde el punto de vista práctico, es una sensación de bienestar profundo, de tranquilidad, de serenidad sobre todo. Desde un punto de vista teórico, es la advertencia de que no es evidente que determinado artículo de fe sea contradictorio en sí, o que esté en contradicción con verdades científicas perfectamente demostradas[14].

15. Desde la aparición del evangelio de Juan y de su «testamento» hasta el concilio de Nicea (año 325) se configura la religión cristiana en la forma de una dogmática y de un instituto de salvación, mediante la aplicación de la justificación misericordiosa divina y la intervención política eclesiástica sobre base cristológica. El todo forma un conjunto de potencia imponente, que va apareciendo y configurándose: a principios del siglo IV es ya, sin duda, lo más imperial de que dispone el Imperio, ese cuerpo social y económico que se ha quedado sin nervio o voluntad eficaz.

La situación histórica de que surge el evangelio de Juan, según Lessing, es el desacuerdo con que Juan contemplaba los efectos que, en su pequeña comunidad, producía la lectura de los sinópticos, de los evangelios de Marcos, Mateo y Lucas, así como de otros evangelios de idéntica orientación. A los sinópticos y evangelios afines, habíales impreso su dirección fundamental un evangelio llamado nazareno o ebionita, que se caracterizaba por presentar a Jesús de Nazaret como mero hombre. Lo

---

[14] Cfr. p. 534 n. 14, donde traducimos una parte del escrito *Nueva hipótesis sobre los evangelistas,* la parte correspondiente al origen del evangelio de Juan.

hacía de la peor, es decir, de la más intensa de las maneras: dándolo por descontado, o atribuyéndole solamente palabras y obras que no rebasaban en absoluto la condición de una figura meramente humana. El evangelio de Juan, según Lessing, es un acto reflexivo que tiene la intención de poner [**100**] en primer plano la divinidad personal de Jesús de Nazaret. Que Jesús es el Logos/Hijo del Dios único, eso es lo que quiere dejar en claro Juan por encima de toda otra consideración; eso es lo nuevo que hay que poner de relieve; todos los demás discursos y milagros, portentos y maravillas están al servicio de esta revelación y quieren darle transparencia. Sin este trabajo de Juan, piensa Lessing, el cristianismo hubiera desaparecido en el remolino de las sectas judías, como una secta más, dotada ciertamente de algunas características, pero en definitiva pertenecientes al judaísmo tardío. El evangelio de Juan compromete el monoteísmo del A. T., explicando y escenificando con toda claridad la unidad divina del Padre y del Hijo/Cristo. Esa religión resultante ya no es Antiguo Testamento; es otra cosa que, además, no es ajena a la filosofía, e interesará profundamente a los filósofos[15].

16. La distinción lessinguiana entre *religión de Cristo* y *religión cristiana* (pp. 561 ss.) no es una distinción cuyo sentido sea reencontrar lo que llaman jesuánico, el Jesús histórico, los orígenes cristianos... Semejante propósito historicista, o folklórico, o desesperadamente romántico, es antípoda de su sistema. Desde luego, Lessing es uno de los que más hizo por plantear históricamente el tema de los orígenes del cristianismo, distinguiendo los diversos momentos que llevaron, partiendo de la religiosidad judía en que apareciera Jesús, a través de la reunión primera de sus discípulos, hasta la formación del canon del N. T. Pero la intención de Lessing, al hacerlo, no es volverse románticamente atrás, a los orígenes, como si los orígenes históricos fueran lo auténtico, la medida auténtica de lo que hemos de hacer y ser... Lessing no conoce esta vuelta a la cuna, de nada. Para Lessing, lo auténtico del hombre está en el futuro, en las formas de humanidad que ha de alcanzar aún. Y gnoseológicamente, el cristianismo no se fundamenta históricamente, yéndose a ver su origen. La verdad mayor está en el futuro. El conocimiento de la verdad reside en el sujeto, en el sujeto presente, en el acto, en la «probación» o sentir vital.

Por diversos conceptos (el historicismo, el biblicismo protestante, el movimiento bíblico católico de tipo ecumenista, etc.), existe la tendencia a entender la susodicha distinción lessinguiana como búsqueda de Jesús, cuando tiene precisamente el sentido contrario: el de la búsqueda del Logos divino. Hay que subrayar que, con esa distinción, quiere asegurarse

---

[15] Sobre el ebionitismo, cfr. Hans Joachim Schoeps, *El judeocristianismo,* Alcoy 1970.

el progreso y el paso [**101**] desde lo que creía y enseñaba Jesús según los evangelios sinópticos hasta lo que creyó y enseñó principal y claramente según san Juan. En Juan, como luego en Nicea, no ve Lessing ningún «Abfall», ninguna caída en el Helenismo, en la filosofía, en la especulación, no ve ninguna defección de la piedad sencilla de Jesús, etc., como diría la teología liberal y dicen hoy ciertas teologías que juegan a progresistas. El evangelio de Juan y Nicea son fruto del trabajo de la razón, de su aplicación a pensar y vivir el contenido de la *regula fidei.* No hay «Abfall». Quien convirtió la religión de Cristo en religión cristiana, no traicionó al Nazareno, sino que procedió según lo que veía al trasluz en él. Lessing no contrapone, como el sí al no, a los sinópticos (y demás literatura de tendencia nazarena o ebionita) con Juan. Semejante contraposición sería sorprendente en su sistema de la continuidad según gradualidad y transiciones imperceptibles (cfr. *Pope,* pp. 247-282). Lessing distingue entre quienes eran tajantemente nazarenos o ebionitas (así Carpócrates y Cerinto) y excluían de Jesús cualquier dimensión que no fuera la meramente humana, por una parte, y entre quienes no dejaban ver «bastante» la divinidad de Cristo (*Nueva hipótesis* § 56 [p. 537]) y escribían por tanto un tipo de evangelios donde resultaba «casi imposible» encontrar la religión cristiana, es decir, la religión que convertía a Cristo/Verbo divino en objeto y centro de la religión misma. En los evangelios «es casi imposible encontrar en uno y el mismo libro las doctrinas de entrambas. Por lo menos es evidente que aquella, a saber, la religión de Cristo, se contiene en los evangelistas de modo completamente distinto que la religión cristiana» (*Religión de Cristo,* § 6 [p. 562]; cfr. también *Nueva hipótesis* § 61.62 [pp. 537]; *Primera entrega,* p. 539 ss.).

Es decir, también aquí el curso natural de las cosas procede gradualmente y podemos reconstruir el proceso: doctrina estrictamente monoteísta o sea con exclusión de la divinidad propiamente dicha de Jesús; doctrina nazarena donde esa divinidad se trasluce pero insuficientemente para poder hablar de una religión distinta e independiente, pues que queda, en todo caso, en segundo plano; doctrina que pone en el centro ya la divinidad de Cristo (evangelio de Juan), y doctrina donde lo celestial de Jesús se afirma de tal modo que lo que ya casi no importa es la humanidad de Cristo (docetismo).

Es decir, sin Juan esa doctrina no está suficientemente formulada y no es operativa, no «estaría» en el N. T. Sin Juan, el movimiento de Jesús no habría pasado de ser una secta judía más[16].

---

[16] Este es uno de los puntos en que la filosofía (o teología) lessinguiana es peor entendida, con que no sólo ven llenos de contradicciones sus escritos, sino que se desconoce la intuición básica de su sistema: el hombre como acción en progreso moral definido por el perfeccionamiento de las formas de unidad y armonía. —Walther von Loewenich, *Luther und Lessing,* 1960, Tubinga, pp. 26 s.: «Cristo es para él [= Lessing] mero hombre... La

[**102**] 17. Este de la divinidad de Cristo en las Escrituras, es el caso más notable de la «exegética múltiple» de que habla Lessing, practicada por el judaísmo y heredada por los apóstoles. Estos y los evangelistas tuvieron en cuenta esa «exegética múltiple, mediante la cual de todo se puede sacar todo»..., llegando a considerar varias interpretaciones como «igualmente verdaderas» y de suerte que «lo que escribieron ellos en este espíritu fue luego a su vez explicado en el mismo espíritu» (*Tesis historia iglesia* § 31.32 [p. 531]). Mas, estas fórmulas no proponen la indiferencia del texto ni, menos aún, el cinismo; tampoco suponen atomismo textual alguno, o positivismo.

Como libro de revelación justamente, la Biblia es libro de avances, de adelantos, de emergencia de realidad presentida y adivinada, necesitada; es literatura de tanteo, de descubierta, de «prueba» y experimento. Hay que meter, en efecto, lo que haya que sacar.

Por otra parte, así se comprende que acontezca el pasar y repasar, durante siglos, por encima de un texto, sin ver algo que hay en él, incluso algo sumamente importante —como fue el caso de Israel con la idea de la unidad de Dios— (cfr. *Educación,* n. 43 [p. 583]; *Papeles tocantes revelación,* p. 429 s.).

La «repetición» (cfr. LM, XVI, 483, 10 s.) del libro elemental, se fundamenta también en este hecho de contener realidad emergente, que parece ir adviniendo, que hay que ir trayendo.

Mas, el ortodoxo se excede en ocasiones al pensar que la tesis de que todo puede salir de todas partes, en ese texto, significa que sea indiferente el concepto o el misterio que se relacione con las palabras del texto (cfr. *Axiomata,* p. 497-8). Como se exceden los predicadores de la misma querencia, cuando piensan que lo importante ante una dificultad del texto, o ante una objeción, es contestar algo, lo que sea...

El ortodoxo bibliólatra, y además mágico, mete en el libro elemental «más de lo que en él se encuentra» y «más de lo que allí cabe» (*Educación,* n. 51 [p. 585]), con el resultado de estropear la [**103**] inteligencia del muchacho que en el libro elemental se ejercita... ¡A veces el muchacho es un pueblo entero!

18. Desde la teoría lessinguiana del sacar/meter en un texto cualquiera y, concretamente, en un texto bíblico, se entiende cuál ha de ser su

---

religión de Cristo y la religión cristiana son completamente diferentes (total verschieden). El evangelio de Cristo aparece en Lessing talmente como una defección del Evangelio de Jesús.» Frommel alude a esa distinción en el mismo sentido. Cfr. también, H. Schultze, 1. c., p. 180; Schilson, *op. cit.,* en su Excursus V (pp. 270-276); Beyschlag, III 640 s.— El punto merecería ser tratado expresamente y con amplitud, pero no es éste el sitio.

Sobre la cuestión sinóptica y el evangelio de Juan, cfr. Ausejo, *Diccionario de la Biblia* (Herder).

respuesta a la obsesiva pregunta de las teologías ortodoxas que siguen leyendo a Lessing desde sus intereses de ellas, con resultados verdaderamente curiosos, si no pintorescos: la pregunta por el carácter trascendente o inmanente de la revelación, según Lessing. Es decir, ¿ofrece la revelación algo *nuevo* que la razón no alcanzaría en modo alguno por sí misma?

Cuando el joven Lessing estudia teología, se encuentra con la tesis de manual, correspondiente a una ideología, que propugna un tipo de revelación absolutamente desconectado de los procesos de la naturaleza y de la historia, y que dice haber aventajado Adán a todos los hombres, merced a la revelación, en el terreno de las ciencias, las artes y los oficios (LM, IV 285, 23 ss.). La tacha de ridícula, a esa tesis.

Desde el punto de vista de Lessing, no cabe preguntar, en sentido ortodoxo, por la trascendencia o inmanencia de la revelación. Si la pregunta no se orienta a saber de una si Lessing es cristiano o no, o si es hereje o no, ¿qué busca, qué nos aportará su estudio?

En la convicción racional del autor de *El cristianismo racional,* de *Fuera de Dios* y de las conversaciones con *Jacobi,* la alteridad que se da entre Dios y el hombre no es como la alteridad que se da entre dos interlocutores corrientes. La identificación entre el Uno y el Todo y cada mónada, hace que haya una correspondencia entre la infinitud/finita y el Uno y el Todo. La revelación es un proceso de conocimiento que cae dentro.

La conciencia psicológica así como la representación espacial, en su alucinación cotidiana de la multiplicidad, pueden llegar a la evidencia de la impresión de estar los unos crasamente fuera de los otros y de ser los unos perfectamente distintos de los otros, concibiendo luego, correlativamente a esa impresión, los fenómenos del habla y la comunicación.

Ambas formas de conciencia tienen, según individuos y culturas, sus más y sus menos. Incluso es posible trabajar «científicamente» para anular a la una o a la otra. El filósofo, el místico, el político saben que hay que acallar voces, unos éstas, otros esotras.

En cuanto se produce dentro del Uno y el Todo en su despliegue, la revelación es inmanente. En cuanto el individuo es un todo [**104**] que *in nuce* lo contiene y refleja todo, es inmanente. En cuanto en la pluralidad hay oscuridad, y la razón se ha de ejercitar en la actuación de la unidad, es trascendente. En cuanto la pedagogía divina orienta y guía a una razón difícil e inestable en su esfera, precisamente en cuanto en su interior se remueve el reflejo de la infinitud del universo, es trascendente.

La revelación, como la buena pedagogía, es trascendente e inmanente.

La pregunta por la revelación va a parar a la Estética.

19. Ha habido, pues, una idea ordenadora de todo el material literario del mismo Antiguo Testamento. Todo ese material, amplio y bien vario, se ha ido reorientando hacia Cristo-Logos divino a la luz de la *regula fidei.* Habrá que determinar la gradualidad de la identificación entre Jesús y el Logos, donde sea posible hacerlo; pero ese ha sido el proceso que ha ido ordenando también todo el material literario surgido en los medios de la nueva iglesia. La idea del Logos ordenaba también en torno a sí gran parte del material filosófico del helenismo (neoplatonismo, aristotelismo esotérico, pitagorismo, estoicismo).

En un momento dado, el espacio social del Imperio, repleto de herencias y cargado y cansado de eclecticismos, se siente desprovisto de la posibilidad de vertebrarse. El Imperio no es capaz de reforma, ya. La idea de un Logos único y universal que interviene y actúa en la historia, es la que acaba por sobrecoger a los más e imponerse. Una idea principal, es decir, relativa al principio de todas las cosas y a su fundamento. Una idea que genera una nueva emoción estética: la de lo divino/humano como medida de todas las cosas. Una idea capaz de erigirse en principio de autoridad, poderosamente sentida otra vez, bien a lo romano.

Con esa idea creen que se va a poder reordenarlo todo. Lessing dice: Triunfó esa idea, no cabe duda; triunfó sobre el paganismo y el judaísmo; llevaba la fuerza y llevaba razón. Esa idea demostró su verdad reordenándolo todo, desde Moisés y Homero hasta Plotino; desde el ejército a las viudas, desde los aristócratas a los esclavos, desde la ascesis al matrimonio. Cristo, Logos, la Trinidad.

Difícil hubiera resultado sin la *regula fidei* leer esta doctrina en la literatura que iban dando a luz los cristianos al servicio de sus diversas necesidades. Mas la «transmisión de padres a hijos» de la *regula fidei* (*Primera entrega,* 8 [p. 543]), grababa en sus mentes la idea trinitaria como idea predominante, suficiente y normativa.

En Nicea se verá que la *regula fidei,* la idea trinitaria en fórmula [**105**] bautismal, era el equipo doctrinal que llevaban aquellos Santos Padres divinamente analfabetos. Alrededor de esa idea vertebradora, se organizaba y aclaraba todo lo divino y humano. La joánica identificación de Jesús con el Verbo arrancaba a la religión de Cristo de su cuadro judío, devolviendo, con las Escrituras, al mundo del Helenismo, su gran aportación órfica y olímpica: Dios sufriente y Dios con forma humana. Cuando los filósofos aceptan en Nicea la divinidad del Verbo/Cristo, lo primero que hacen es plantear el problema del hombre, imagen de Dios (Génesis 1): ¿cómo se relacionarán, pues, el plural divino («hagamos al hombre...») y la condición humana de la imagen? Esa nueva y profunda emoción estética de la divino-humanidad «lógica», alumbra también una voluntad ascética tremenda, una capacidad renovada de disciplina, una voluntad de educación incansable... Y ahí están todas las figuras de Cris-

to que desarrollará la civilización europea hasta hoy: el Cristo emperador apocalíptico, constantiniano o bizantino; el niño Jesús y el Logos/madre de Clemente Alejandrino y Orígenes; el Cristo dolientemente humano y pobre del franciscanismo; el dulce Corazón de Jesús que reina en los corazones y en donde haga falta; el estilizado y metafórico Cristo Rey del movimiento litúrgico, tan apto para prefascismos; el Cristo para cruzada o para guerrilla...

Desde la emoción de la convicción del dogma niceno, se dispone de la fuerza que haga falta para implantar una moral pública, para exhortar, enseñar, vigilar, legislar, castigar y liquidar (bien pronto y bien vivo) al renuente. Toda la fuerza estaba ahí. Dice Toynbee que cuando Teodosio amenazó al Paganismo, el 381, reaccionó la antigua religión soberbia encapsulándose en círculos resignados y finos. Constantino vio la madurez que poseía la red episcopal de la Gran Iglesia y las evidentes muestras que había dado de saber mandar y saber pasar por encima de todo lo que consigo lleva el divino encargo del mando. Quien lea la literatura administrativa de la curia romana de los siglos IV/V, no podrá menos de advertirlo: si ahí no alienta y se levanta, tranquila y sólida, la conciencia de un gran poderío social y político, ¿dónde podrá verse con semejante claridad ese fenómeno del cuaje de un nuevo centro de universal y seguro poder? Además, Canosa empezó enseguida. El exgobernador y obispo de Milán, Ambrosio, le organizaba manifestaciones populares a un emperador algo distraído en punto a ver dónde estaba ahora la voz de Dios.

Lessing intuyó y estudió la significación del dogma niceno para la formación de Europa y, más importante, para el crecimiento de la razón en su concepción de la unidad en la pluralidad.

[**106**] La filosofía estuvo presente en Nicea. No le quedaba inspiración ni fuerza al paganismo, pero sí finura, y las inmensas virtudes del hombre antiguo —«una honradez pagana», dice Lessing cuando quiere encomiar la calidad de alguien. Con la mera finura ya les bastara para saber estar en tan nueva y admirable jornada, para ellos, cual un concilio, una asamblea donde, reunidos los enviados del Logos hecho hombre, se dispondría, según ya iban diciendo algunos, de infalibles escrituras que, con indudable autoridad divina, enseñaban acerca de todo lo divino y humano, siendo posible al cabo dirigir y gobernar maravillosamente a los pueblos de un Imperio agotado desde hacía doscientos años en cambios administrativos y arbitrismos formales. Lo de la finura lo captaba el emperador, que también era fino. Decía a los obispos: «Que no se rían los filósofos, que nos están mirando y se están riendo. Que ellos discuten pero no riñen, y vosotros en cambio discutís y rompéis el cuerpo social. Me quitáis el sueño y no me dejáis vivir tranquilo.» Algunos obispos querían ponerse a escribir libros ellos y arramblar así con los filósofos, es decir, querían ponerse de filósofos ellos, de intelectuales. «¡Que no,

hombres, que no!, les decía el emperador; vosotros los obispos sois dioses y no tenéis que escribir libros» —y recogía sus escritos mandándolos quemar, sin leerlos, decía. Pero tampoco llevaba buena marcha; se admiraba de que, disponiendo ya ahora por fin de unas escrituras *divinas,* cupiera aún discutir y discrepar: «Pues que los libros de los Apóstoles y de los Evangelistas, más aún, los de los antiguos profetas nos enseñan oracularmente, de manera evidente, qué hayamos de pensar sobre el ser divino, demos de lado a toda disputa sediciosa y resolvamos las cuestiones propuestas basándonos en los testimonios de las escrituras divinamente inspiradas.» Por mal camino, pues, buscaba el consenso o sinfonía en los dogmas apostólicos. Los arríanos buscaban también ese camino exegético, bien conscientes de que, con las Escrituras en la mano, no les resultaría fácil a los otros probar la verdadera divinidad del Verbo, el dogma de la plural unidad divina...—. Y en efecto, la cuestión se decidió en Nicea repitiendo la *regula fidei,* transmitida desde Cristo de padres a hijos, recitándola de memoria, simple y segura en su tampoco filosófica formulación: Padre (por el Uno), Hijo (por el Logos), Espíritu Santo... Y se resolvió fuera de programa, es decir, por alguien consciente de no saber exégesis bíblica, humilde para reconocerlo, y sano bastante para *sentir* en sí mismo, y así saber, que no necesitaba de exégesis para conocer el contenido verdadero de su fe.

[**107**] Las tres verdades dogmáticas de que se habla en *Educación* 73-75 y que representan el trabajo a cuya comprensión debe entregarse la razón actualmente para entrar en una época espiritual, es decir, caracterizada por una nueva manera de entender la multiplicidad o pluralidad, las relaciones entre los individuos, la búsqueda de la propia cercioración, la culpa individual y la colectiva, la relación entre el individuo y su posibilidad de perfección, etc.: esas tres verdades constituyen un bloque. Son la esencia de la religión cristiana tal como la elabora san Agustín. Cada una de esas verdades ratifica a la otra; la divinidad del Verbo es el presupuesto de que pueda haber satisfacción divina por los pecados humanos: Dios le paga a Dios. Y ello es señal de que la culpa del hombre, era culpa en verdad: culpa-culpa; así que el hombre era libre para pecar. La fuerza con que Agustín de Hipona afirma la conexión de estas tres verdades dogmáticas, es tal que la biología, la cosmología, la psicología en todas sus partes serán objeto de genial repensamiento a partir del dogma del pecado original. Lo que de ahí resulte, será eso que se llama el europeo. Agustín de Hipona no tiene inconveniente en pensar que la niñez, el que el hombre empiece por ser niño, sea consecuencia de la transformación sufrida por el género humano con el pecado. Más aún, la misma aparición de la sexualidad. La idea de que Dios/Hijo satisface ante Dios/Padre por el hombre pecador, idea que desarrollará san Anselmo con método racional estricto, es ya agustiniana. La idea del orgullo humano y de la

«humilitas» divina que se manifiesta en la encarnación y la cruz, es una concepción central agustiniana... En la base de todo ello está Nicea. El tratado «De Trinitate» es un laboriosísimo empeño por releer todas las Escrituras encontrándoles el hilo e intención de estos tres dogmas: divinidad de Cristo, pecado original, redención por sacrificio en la cruz. Este trabajo exegético arduo e ingenioso, que se apoya en el trabajo desarrollado por una nube de Padres y escritores eclesiásticos (Tertuliano, san Hilario, san Jerónimo, san Ambrosio, san Ireneo, Orígenes...), marca la pauta con que se leerá durante mil años el nuevo libro elemental de la revelación, que es el Nuevo Testamento. De paso, Agustín de Hipona, consciente de que está echando el fundamento de un nuevo comienzo, pensará, en relación con ese bloque de verdades reveladas (que vinculan tan íntimamente a Dios con el hombre, a la culpa con la satisfacción), todos los elementos necesarios para montar la ciudad de los hombres como marcha hacia la de Dios. Individuo, memoria, soliloquio. Remordimiento, pena, disciplina. Iglesia, Estado, orden. Lo que [**108**] empieza no tiene nada que ver con la ingenuidad, pues. Es la «pavorosa revolución». Un tremendo crecimiento de fondo para el hombre, con los consiguientes equívocos tremendos.

# III
# EL INDIVIDUO EN EL HORIZONTE DE LA MUERTE SUPERADA

1. El tercer gran paso adelante en el camino de perfección del individuo y la Humanidad.—2. Limitación de la forma actual de humanidad.—3. Cuando se rompió la idea revelada del Dios Uno y se fragmentó todo.—4. Cristo, el maestro de la inmortalidad.—5. Crece la vida.—6. El N. T.: libro elemental para asegurar esta crecida.—7. Cuando la otra vida destruye esta vida.—8. El miedo a la muerte.—9. Intensificación de la culpabilidad y de la libertad para tribunales.—10. Nueva comprensión de la inmortalidad y la muerte: el desarrollo indefinido.—11. Diferencias y distancias entre los individuos.—12. La nueva muerte y el suicidio.—13. Metempsicosis.—14. Las consecuencias, precisamente.—15. El Evangelio del Logos como superación del esquema de la salvación por satisfacción del Hijo— o sea, entendimiento y no sangre.

[**111**]

El individuo y el género humano se encuentran en el trance de su tercer gran paso adelante en el esfuerzo de perfeccionamiento del hombre, de construcción de la razón: la instalación de la conciencia en la perspectiva de la eternidad y la superación de los terrores del milenio de cristiandad. Es la muerte de la muerte. Ahora la muerte será una metamorfosis a la que subsigue una metempsicosis donde se prosigue el camino de perfección, sólo aparentemente interrumpido. Semejante perspectiva transforma y cambia el modo de ver y vivir esta vida terrena: el individuo queda liberado de impaciencias y apremios, tanto de terrores y miedos como de glorias y premios eternos que deforman los contenidos de esta vida y su ritmo propio. Talmente librado, podrá el hombre vivir entregado a su camino de perfección, sostenido y apoyado por los motivos de la perfección misma y esperando la vida futura con la misma tranquilidad con que se espera la salida del sol el próximo día; instalado, por fin, definitivamente, en la vida, ya.

1. El individuo y la Humanidad nunca están enteramente parados; todo está en continuo, bien que a veces «imperceptible» movimiento (*Educación,* n. 91 [p. 593]). Mas hay ocasiones en que, manifiestamente, se va a dar, o se está dando resueltamente ya, o está práctica bien que imperceptiblemente dado (cfr. *Cardano,* p. 553 s.), un «gran paso» adelante en el camino de perfección que es la vida de cada individuo y la del gé-

nero humano. *Nos en*-[**112**]-*contramos en el trance del tercer gran paso, el del Espíritu,* cualitativamente distinto dentro de la única economía del único Dios trino. Pero no hay que poner los ojos en blanco figurándose fanatismos o entusiasmos; es la razón la que señala y define ese momento que se avecina y en cuyos inicios, más o menos duraderos, hemos entrado —sea cuando lo anunciaba Lessing, sea hoy. En todo caso, es patente que han madurado los tiempos y que estamos bien lejos del momento en que algunos fanáticos, allá por el siglo XIII, presionaron exigiendo que esa tercera edad, la del Espíritu, se cumpliera en sus días— mostrando así un infantilismo que contradecía precisamente la presunción (Cfr. *Educación,* nn. 87-90 [p. 592 s.]). Bien que no debamos dejar de comprender, también, la impaciencia de aventajados discípulos (ib. n. 68 s.) que vieron y sintieron, o ven y sienten desde hace ya tiempo, haber entrado en juego ideas y, sobre todo, motivos que no pertenecen evidentemente a la etapa anterior. La fe de Lessing en la nueva etapa de la Humanidad está fuera de toda duda: Para él dudar es «¡blasfemia, blasfemia!... Llegará, seguro que llegará, el tiempo del cumplimiento... llegará ese tiempo de cierto, el tiempo de un *nuevo evangelio* eterno...» (*Educación,* n. 85 s. [p. 592]).

¿Cuál es el contenido de ese gran paso, de esa crecida que van a dar el individuo y la Humanidad? Se trata de una crecida moral. La educación que ha ido llevando a cabo la Sabiduría mediante la revelación en la Historia, ha perseguido y producido un crecimiento de la vida, de la vida humana. Y lo humano de la vida es la vida moral, la vida ética: los ideales y motivaciones que el hombre sueña, piensa, prefiere y acepta (Cfr. *Educación,* n. 55 s. [p. 586]). Desde este centro ético —verdades y motivos de acción, de movimiento de la esencialidad del hombre—, se trata también de un contenido, naturalmente, antropológico, gnoseológico, teológico, político, estético..., determinado ya directamente por el Espíritu[1].

2. En la *Educación del género humano* (pp. 573 ss.) traza. Lessing la historia de los dos grandes pasos dados por el individuo y la Humanidad —con todas las vacilaciones, titubeos y tanteos, avances y repliegues que llevan consigo los siempre largos perío-[**113**]-dos de traspaso. El primero está del todo cumplido; el segundo, tal vez en parte, pero la razón se ha de ocupar todavía en releer el contenido del libro elemental correspon-

---

[1] La doctrina del movimiento continuo del mundo, y del mundo como historia por tanto, es la vieja doctrina heraclitiana. Cfr. Karl Buchheim, *Wahrheit und Geschichte,* Munich 1950[2], pp. 115-120. Sobre el carácter fundamentalmente ético del crecimiento, cfr. *Papeles tocantes revelación* (p. 423): «La Sabiduría y Bondad supremas..., otorgando la revelación, pertrecha para la práctica de la virtud con verdades y motivos...» —Cfr. también p. 431: «A los motivos infantiles de la obediencia...»

diente a la segunda época. La plena superación del limitado contenido de humanidad tal cual se presenta en el libro que es el N. T., abre perspectivas absolutamente nuevas. Pero, ¿es la primera vez que la Humanidad ha superado limitaciones éticas sentidas como de toda la vida, como insuperables? El repaso de la historia del género humano guiado en su progreso por la revelación, racionalmente ilustrada, debería hacernos entrar en sospechas acerca de nosotros mismos. La revelación ha ido sacando a la Humanidad de situaciones abyectas y deformes en donde había acabado por encontrarse insensiblemente el hombre. ¿No andaremos también extraviados nosotros? ¿No tendríamos que sospechar fuertemente de nosotros mismos, siendo así que vivimos en una Humanidad todavía no configurada por el Espíritu? Y ¿no habrá individuos avanzados, de esos que la Sabiduría divina hace que nunca falten, individuos atenidos a *las* solas fuerzas de la *razón,* que no a *sus* solas fuerzas, pues que es la misma Sabiduría divina la que actúa por medio de Sócrates y por medio de Moisés? Y, en ese caso, ¿no será con la razón representada por estos y en estos individuos, con la que tendrá que explicarse la revelación también ahora?

3. Luego de que se quebrara y troceara el concepto del Dios único, infuso al primer hombre, en manos de una razón que no podía sostener la unidad de su visión y razonamiento del Uno y el Todo, cual es la razón humana; empieza la historia de los hombres como una dispersión de los fragmentos de la idea del Dios perfectísimo y único. Esa quebradura y partición del originario concepto del Dios único, se produjo bien pronto.—El hombre no ha probado todavía lo que es una vida en unidad. Entre la idea de Dios y la realización que de su propia vida moral alcanza el hombre, hay un nexo íntimo y decisivo. Así surgió la vida humana instalada en la pluralidad mala y ciega y postrada ante ídolos que no son más que fragmentos perdidos en los que queda algún reflejo de la unidad antigua: politeísmo, idolatría... (Cfr. *Educación,* nn. 6-7 [p. 574 s.]).

«Siempre y en todas partes hubo hombres sabedores de que se trataba de extravíos» (ib). Pero en estos individuos sabedores de dónde están ellos y dónde no saben que están las comunidades de que ellos forman parte, se da una conducta sapiencial y no caen en el error de arrear a los hombres, sino que se limitan a servir [**114**] pacientemente y desde su sitio a la Verdad. «¿Quién sabe, pues, los millones de años que hubiera errado por esos senderos la razón humana si no pluguiera a Dios reorientarla con un nuevo golpe de timón?» (ib.), con una revelación que pusiera en la pista de la idea del Dios único con que «se proveyera enseguida al primer hombre (ib. 86-89 [p. 592 s.]) luego de la creación? Pero ¡nada más que poner en la pista! Luego ya, cada individuo y cada pueblo...

No con una revelación para cada hombre, pues habían empezado una historia en común, pero tampoco con una sola revelación para todos los hombres (*Papeles tocantes revelación,* pp. 422 ss., 437). Luego de escoger al pueblo de Israel para educarlo mediante la primera revelación y el primer libro elemental, consiguió la Sabiduría divina poco a poco convencerlo de que, también él, tenía un dios como los demás pueblos, un dios legítimo, pues dios por derecho de herencia: el dios de sus padres, del que había llegado a olvidarse (Cfr. *Educación,* nn. 9-11 [p. 575]). ¡Y quién sabe cuánto olvido había ido envuelto en semejante olvido! Fue induciéndolo a pensar, luego, que era el dios más potente de todos, el primero, el que más podía prometer y cumplir (ib. 12). Con este dios entró en largas transacciones el pueblo de Israel, tomando a pecho la religión como el más grande negocio y recibiendo, como fruto del consorcio religioso, premios o castigos dentro del marco de esta vida terrena. La religión del Antiguo Testamente se alza hasta esta idea de Dios y de la vida moral, y el horizonte abarca solamente esta vida (cfr. ib. 27-32 [pp. 579 ss.]).

Mas la experiencia de la vida decantaba siempre un margen irreductible de malestar de la razón, de incomodidad estética; la teoría de que en esta vida se premiaba al bueno y se castigaba al malo no acababa de cuadrar (ib. 30). De esa incomodidad y de ese malestar arranca el proceso que conduce al segundo gran paso, que culmina en el concepto del Dios único, esencia de todas las esencias, y en la adquisición de la seguridad en «la otra vida», la de después de ésta de aquí.

Para ponerse en marcha y superar las aporías que deformaban la vida hasta las truculencias de la arbitrariedad y la desesperación, había que profundizar en la idea de Dios rebuscando en el libro elemental de la revelación que era el Antiguo Testamento (ib. 34 s.), donde esa idea «se encuentra y no se encuentra», se encuentra pero no sabían encontrarla, no la veían (ib. 43). Al mismo tiempo que se ahondaba en la idea de Dios, se alargaba el camino del hombre, que iba aprendiendo en ese mismo libro elemental la existencia de la otra vida, la inmortalidad del alma, la vida eterna-[**115**]-mente inacabable. Mediante «ejercicios preliminares», guiada por «indicios» y «alusiones» (ib. 43, 45, 46), fue elevándose la Humanidad a una perspectiva de sí misma donde se encontraba inmortal con un Dios eterno. Premios y castigos, bien, pero en *la* otra vida, la «verdadera», la eterna. La «verdadera» porque no se acaba, pero, además —y esto es sumamente importante— porque es la vida que definitivamente se nos concede después de la hora de la verdad que es la muerte seguida del Juicio de Dios.

Pero, ¡resultaba tan difícil hacerse a la idea de aceptar pagos futuros e invisibles por renuncias presentes y visibles! ¡Resultaba tan difícil brindarle el presente a un futuro revelado, pero no comprendido! La tesis de

la inmortalidad del alma no pudo ser, antes de Cristo, más que la de una cierta secta, pero no formó nunca parte de la religión popular (cfr. ib. 43. También, LM, IV 373 s.). Entre los pueblos gentiles contemporáneos de la predicación de Cristo, sucedía lo propio; seguía encerrado el hombre en los estrechos límites de este tiempo del mundo, resultando con ello invivible el mundo al querer saldar en él todas las cuentas de la vida y al asignar tiempos insuficientes para maduraciones y alumbramientos de lo mucho que, al parecer y sentir, lleva cada uno consigo, dentro...[2]

4. En Cristo encontró y tiene la Humanidad al «maestro auténtico, práctico, de la inmortalidad del alma», con cuya ayuda dio la Humanidad «el segundo gran paso en su educación» (ib. 54) —el que ha configurado nuestra vida y civilización occidentales—. El [**116**] lugar que Cristo ocupa es clave (Schilson); sin su misión y trabajo no se abriría el camino que conduce al nivel propiamente humano de la vida, al espiritual.

Dejando aparte la cuestión de por qué haya sido el judío el pueblo elegido (ib. 8 s.), dejando también aparte el tema de la plenitud de los tiempos y su interpretación política mediante la convergencia del Imperio y, por otro lado, de Cristo y la iglesia cristiana; hay que advertir que el magisterio de Cristo, transmitido por sus discípulos, afecta ya directamente a esa parte del «género humano que encuadrara Dios en *un* plan pedagógico...»: a judíos, griegos y romanos (ib. 54, 56), pues «la verdad

---

[2] En la literatura griega primitiva, también el Dios que allí se revela procede por «alusiones, relaciones e indicios», según Simone Weil, *Espera de Dios,* Buenos Aires 1954.— Sobre la reacción natural de la razón reflexiva ante la muerte, cfr. J. Ferrater Mora, *El sentido de la muerte.* Buenos Aires 1947, p. 289: «La idea de la muerte deprime al hombre y detiene el movimiento de la vida, al cual se adhieren los demás seres. Mas esta idea a la vez paralizadora y deprimente necesita ser vencida: surge entonces la representación de una continuación de la vida tras la muerte, de tal suerte que, como advierte Schopenhauer, "tanto las religiones como los sistemas filosóficos tienden a producir dicho resultado...".» En la recensión del libro de J. Oporin, *La religión y la esperanza en la muerte, prueba de su conexión,* de 1751 (LM, IV 278, 17-36), resume Lessing sus doctrinas del siguiente modo: «El tercer capítulo trata de la relación entre la religión y la fe en otra vida. Afirma que dicha fe existió siempre en el mundo; investiga de dónde procede y de qué manera fue transmitida; recorre el Antiguo y el Nuevo Testamento y pone en la muerte y resurrección de Cristo el último paso adelante de esa esperanza; se propone demostrar que la esperanza y el temor de otra vida, entre los gentiles, tiene su origen en una antigua tradición de los hijos de Noé, y demuestra que la continuación de dichas tradiciones entre ellos, se debe al sentimiento de la religión natural. El cuarto capítulo trata de la irreprensible esperanza en otra vida, a partir de la relación existente entre la religión natural y la fe en otra vida. Y prueba sea que no es posible destruir esa esperanza, sea que tampoco hay que impugnarla, refutando el intento del Dr. Hellet en tal sentido. El capítulo quinto finalmente trata de la dulce esperanza de los justos en su muerte, esperanza que surge de la autoridad y fuerza de la Alianza de Gracia. Y muestra cómo hay que llamar divina a esa esperanza, por dos razones, a saber, primera porque desde el principio dependió de la autoridad divina de la Alianza de Gracia, y segunda porque en ella se pone de manifiesto que la Alianza de Gracia tiene una fuerza superior a la natural.»

que parecía destinada por Cristo a los judíos sólo», la transmitieron fielmente sus discípulos a diversos pueblos (ib. 62). Esta verdad con sus implicaciones gnoseológicas (la autoridad apostólica y episcopal, o sea, la *regula fidei*), antropológicas (libertad, y pecado original merecedor de condenación eterna) y teológicas (un Dios Padre que no perdona ni a su divino Hijo, puesto a pagar y satisfacer por el pecado de los hombres), configura nuestra existencia, es decir, la del hombre occidental y, por su mediación, la de la Humanidad entera directamente las más veces, indirectamente otras. En la *Educación* y en los *Elpísticos* (LM, XIV 297 ss.) describe la situación de judíos y gentiles en el momento en que buscaban la seguridad de su inmortalidad personal, yéndose una vez más por los habituales «extravíos». En ambos lados se producía una posición minoritaria y otra popular.

5. La maduración ética que produjo el vivir en obediencia a Dios «aun desesperando completamente de la recompensa futura y sin estar seguro[s] del todo de la recompensa temporal» (ib. 32), fue empujando al pueblo hacia «motivaciones más nobles y dignas que los premios y castigos» temporales (ib. 55), situándolo en una perspectiva eterna y permitiendo «orientarse en la actividad interior y exterior según esa doctrina» (ib. 60). El hombre podía ser ahora más libre, más honrado, más feliz (ib. 55). De repente, las posibilidades humanas aumentaban, crecían esencialmente. Ahora todo el contenido de esta vida de aquí podría proyectarse teniendo en cuenta resultados eternos y podría medirse éticamente *desde fuera* de esta vida, desde la otra más verdadera. Las dificultades para equilibrar las relaciones interpersonales de esta vida (justicia distributiva, diferencias de grado de perfección principalmente, diferencias de clase...), encontraban nuevos recursos compensatorios que permitían adoptar aquí en el mundo actitudes de más largo alcance, [**117**] más pacientes y así más inteligentes, y más inmediatamente sacrificadas y abnegadas... ¡Había resultado evidente hasta la saciedad que no se podía cuadrar la suma de todo el contenido de la vida terrena, dentro de este marco temporal! Ahora sí podía cuadrar: el enigma de lo de aquí se podría explicar desde fuera de aquí, es decir, el enigma de (esta) vida se iba a explicar desde la (otra) vida. Pero lo importante, la única *intención* de la revelación al abrir esta perspectiva eterna en la forma de la dualidad esta vida/la otra vida, consistía en que la vida se explicaba por *más* vida. Crecía la vida.

Crecía la vida en disponibilidad de tiempo: había otra y, además, duradera, eterna. Pero crecía porque el corazón o interior del hombre, se remodelaba ahora según el desinterés por esta vida de aquí —se zafaba el corazón de las mezquindades y cálculos de premiecitos y castiguillos de

temporada, entregados además con ridículos títulos y en la devaluada moneda de este mundo, y a corto, bien corto, plazo...

6. Este es el inmenso trabajo llevado a cabo por Cristo y sus discípulos. «Estaba reservada sólo a Cristo la exigencia de una interior pureza del corazón con vistas a la otra vida» (ib. 61). Esta pureza interior, esta pureza del corazón era la raíz del nuevo profundo desinterés mundano, de la nueva libertad frente a este mundo. Ahora todo el contenido de esta vida y este mundo, queda subordinado a la otra vida. Se puede renunciar a todos los bienes de esta vida por un motivo interior y superior, es decir, por la otra. Es posible suspender todo el contenido de este mundo y esta vida con vistas a *otra* cosa. La Humanidad se pone por vez primera por encima del mundo, por encima de sí misma —de lo que hasta ahora había sido.

La religión cristiana, el trabajo de los discípulos y apóstoles de Cristo y la organización y dogmática a que dio origen, no se proponía otra cosa que apuntalar esa verdad básica: la inmortalidad con sus consecuencias éticas. El contenido de esa religión cristiana fue recogiéndose ocasionalmente en esa biblioteca de escritos de los tiempos apostólicos, que se fue reuniendo luego y acabó tardíamente por ser considerada la escritura revelada del Nuevo Testamento —o sea, el segundo libro elemental de la pedagogía divina (ib. 64). La gran doctrina aparece en esos libros mezclada «con otras menos convincentes y de utilidad menos considerable» (ib.). Es del máximo interés, si se quiere entender a Lessing y lo que lo separará del resto de la ilustración teológica o neología, así como de la teología liberal, señalar que esa mezcla no le merece un juicio [**118**] negativo. Todo el material que metieron ahí los evangelistas y los apóstoles se convirtió en un apuntalamiento de la verdad principal que, de rechazo, indujo a «extravíos», como siempre sucediera, pero que aseguró en el horizonte de la inmortalidad a la vida del Occidente, y que, aún hoy, constituye el contenido «del otro gran libro elemental del género humano», del que «hace mil setecientos años se ocupa la razón humana... más que de todos los demás libros y recibe de él más luz que de todos los otros libros, aunque se trate solamente de una luz que pone en ellos la inteligencia humana misma» (ib. 64, 65). La añadidura del material, llevada a cabo por evangelistas y apóstoles, no fue simplemente negativa. No ya Juan, no ya los sencillos sinópticos, pero ni siquiera Pablo resultó un retroceso con relación a la doctrina de Jesús: la divinidad de Cristo, la doctrina del pecado original y la salvación de los hombres mediante el sacrificio de la Cruz que satisface por los pecados del mundo, esos tres dogmas de la religión cristiana, son un elemento positivo en el crecimiento del género humano, y «esa mezcla de doctrinas se convirtió, precisamente, en un nuevo *golpe de timón* para la razón humana» (ib. 63),

es decir, en la segunda revelación. En esas doctrinas «neotestamentarias» cuaja y toma forma nuestra moralidad, nuestra humanidad: libertad y culpa, infinitud de la culpa, cielo e infierno como premio y castigo eternos, justicia divina necesaria, divinidad del Hijo y satisfacción divina por el pecado (metiendo así dentro de Dios mismo las relaciones de justicia, satisfacción y pena)...: he ahí el cielo metafísico, la falsilla sobre la que se pensará y escribirá lo que es y ha de ser esta vida, todos sus contenidos, con una intensidad sin igual, desde san Agustín a Lutero.

La superación de la limitación terrena produjo el alivio de que se pudiera perder todo aquí sin que por ello se perdiera todo. Pero, cuando el miedo y el terror empezaron a trabajar (pedagógicamente) para el hombre, produjeron otras limitaciones individuales y sociales, interiores y exteriores: el mundo quedaba convertido en material de juzgado celestial, y la vida se ponía escatológica o a plazo fijo otra vez —de otra manera, es cierto, pero mejor y peor, según se mire.

El susto de la escatología inminente (de la segunda «venida de Cristo en poder y potestad para dar a cada uno, etc.»), incluso cuando esa inminencia se convirtió en la secuencia inmediata del juicio para cada alma al morir, ese susto le metió a la ética cristiana una suerte dé prisa (desde luego atenuable por conversión en metáfora o en valor metafórico) y un temple tajante, que rebrotan de cuando en cuando en la vida de las cristiandades, grandes o chi-[**119**]-cas, cuando éstas sienten la sacudida de la búsqueda de la autenticidad, del verdadero evangelio, el de los orígenes, el del mensaje. Luego se siente y hace sentir la inminencia: *paradis now,* teología de la revolución, exigimos aquí y ahora —recayendo en el tiempo corto y en el método expeditivo, en la ansiedad del hombre ya no interior, en una pedagogía sociológica (o una sociología pedagógica) que practica la dialéctica de «los poderes del aire»; temple que ya no es el correspondiente a una concepción y praxis de la historia como pedagogía divina orientada, al fin, fundamentalmente hacia la *comprensión racional,* hacia la transformación racional del individuo en *sujeto, en espíritu...*[3]

7. En los *Elpísticos* (LM, XIV 297 ss.), tratando de los efectos secundarios o «extravíos» de la mezcla doctrinal que se produjo, comenta Lessing que «la otra vida», recién dada a conocer autorizadamente al pueblo judío por Cristo, y enseñada *en espíritu y fuerza* (es decir, de un modo personalmente convincente) (*Espíritu y fuerza* [p. 444 ss.]) por sus discí-

---

[3] Cfr. Ferrater Mora, *op. cit.,* pp. 311-313. Ni el aristotelismo ni el platonismo empujan eficazmente, en el helenismo, hacia la inmortalidad personal. «En verdad, es el neoplatonismo el que vuelve a plantear la cuestión en los términos de una efectiva inmortalidad del alma.» —La predicación de Cristo presupone la otra vida y orienta decididamente hacia ella.

pulos a todos los hombres; resultó luego «destructora» de esta vida de aquí. Ello se echó de ver ya en los primeros cristianos, por su desprecio de la muerte (es decir, de esta vida pasajera, que, por tanto, no es verdadera, sino que es y se revela ser, precisamente, lo que viene a ser finalmente: muerte). De la fe y la esperanza en la otra vida, brotábales a los cristianos un desprecio provocativo que los llevaba a «verdaderos suicidios», pues buscaban el martirio, no por vanidad, no por amor a la gloria, no por obstinación o delirio en principio —sino por esperanza en la vida futura (LM, XIV 330, 9 ss.). Este era, en efecto, un *caso extremo,* y ya se sabe la resistencia que encontró tal conducta por parte de las más de las autoridades de la iglesia, así como el apuro, y aun el ridículo, en que se vio a veces el Estado romano. Con todo, se trataba de un caso extremo que no dejó de convertirse en regla en ciertos grupos marginales, caso que en el futuro podría, y puede, rebrotar siempre en quienes viven de exégesis y, en un momento dado, han de decidir exegéticamente la pertinencia o necesidad de «dar la vida» en ciertas ocasiones racionalmente no del todo claras— dándola, además, muchas veces en un acto heroico en que, de paso, se le suele quitar a otro per accidens. Pero esta generosa y extremada [**120**] forma de destrucción, consistente en aprovechar la primera buena ocasión para canjear esta vida por la otra, no era la más equívoca o extraviada.

La destrucción de esta vida terrena y temporal resultaba normalmente de su vaciamiento. Si antes se valoraba apretada y avarientamente esta vida porque el infinito contenido del deseo había que meterlo en un tiempo breve; ahora se remitía todo a la otra vida, ejercitándose maravillosamente en esta fe en un más allá y en sus bienes distintos, superiores, futuros, invisibles..., menospreciando sistemáticamente los contenidos de esta vida, o simplificando lo de esta vida.

Este vaciamiento se producía principalmente al reducir el tiempo de esta vida a la condición de *tiempo meritorio.* Cuanto aquí se hacía, no se hacía por sí mismo, sino por lo otro —o cuanto dejaba de hacerse, tampoco dejaba de hacerse por sí mismo. Con acciones y omisiones temporales granjeábanse premios o castigos eternos. El mundo quedaba en la categoría de ocasión, de prueba; la ganancia o pérdida nos configuraba por la eternidad, para la vida venidera y definitiva.

Desde el punto de vista lessinguiano, esta deformación afecta a la esencia del hombre. Siendo el hombre esencialmente acción, le sucede quedar fijado eternamente en *efecto,* en cosa hecha— igual da que sea su ser el de la gloria estática que el de la condenación establecida. Por otra parte, dada la brevedad de este tiempo de aquí, de activo tórnase el hombre activista apresurado e impaciente por su diligencia en merecer premios eternos (esa manera infantil de hablar del crecimiento en virtud, en perfección), atropellándose y atropellando, desordenando el ritmo objeti-

vo del crecimiento con su antes y su después, e incurriendo en ocasiones en comportamientos fría o entusiastamente fanáticos. (Bien pronto jugó un papel en este sentido la impaciencia escatológica.)

Naturalmente, la *intención* de la doctrina de la inmortalidad *no* era partir la vida del individuo en dos partes tales que en una, y por cierto la eviterna, llegara a quedar paralizada su esencia activa, sino al contrario, ampliar el horizonte moral y mejorar el espacio ético y las motivaciones, que fueran eternos el espacio y las motivaciones[4].

[**121**] 8. Así y todo, no fue esta división de la existencia en dos vidas, con las indicadas consecuencias, el peor «extravío». Pues, a la vida eterna, la precedía ahora un juicio divino y una eventual condena divina a infernales castigos eternos. La utilización general e ingeniosa que de esta amenaza se hizo en el campo jurídico, pedagógico, político y estético transformó la previvencia y la vivencia de la muerte, tanto para el individuo como para la Humanidad, al ver la muerte como consecuencia del pecado original; transformó también la vivencia y la doctrina de la libertad y de la culpabilidad. De tal manera que el individuo y la Humanidad se llenaron de «terror y miedo», y de una claridad diabólica en el reparto de culpabilidades. Bien entendido que no faltaría una respuesta divina, profunda e inmensa, a este miedo y a esta culpa. Así pues, la religión y la vida se iban a caracterizar por el terror *y la misericordia,* pero no por la comprensión —dirá Lessing con su Espinosa y su Leibniz.

No es casualidad que éste del miedo sea un tema que se presenta inevitablemente y de forma finamente personal en los sujetos de más calibre moral y más conscientes de lo que estaba empezando a pasar desde mediados del XVIII.

Cuando estaba publicando Lessing los fragmentos del Anónimo, en los que cuestionaba toda revelación poniendo en aprietos a la decadente apologética de las iglesias establecidas, el celante Pastor Goeze, reforzando argumento y ataque ora con sus apelaciones al poder civil, ora con la evocación de postrimerías, le decía públicamente a Lessing: Yo temblaría en la hora de mi muerte si fuera responsable de esa publicación. A lo que contestaba Lessing: Yo, *en* la hora de mi muerte tal vez tiemble, pero *ante* la hora de mi muerte seguro que no (cfr. *Parábola, ruego,* p. 468).

---

[4] A la deformación de la muerte, del morir mismo y de las circunstancias que lo rodean, no escapa ya nada. «La agonía» se convierte en episodio clave donde se baten cielo e infierno por el alma. Cfr. Dr. Henri Bon, *La muerte y sus problemas,* Madrid 1950, pp. 27-49, esp. 45: «La agonía, lejos de ser un mero período fisiológico, es, además, una fase espiritual de la mayor importancia. Y lo es por la razón que acabamos de recordar, por tener que tomar en ella la última determinación; lo es porque, una vez tomada ésta, el alma no tiene más que esos instantes para purificarse, arrepentirse y merecer. Etc.»

Y Lavater, ese provocador peligroso que retaba públicamente al dulce judío Mendelssohn a que manifestara de una vez si era o no era cristiano y por qué sí o por qué no, atrevióse también a preguntarle a Kant qué pensaba de la oración (o sea, de Espinosa, o sea del «ateísmo»). Kant le contestó: «¿Sabe usted a quién se dirige con su pregunta? A un hombre que no conoce más medio con que poder hacer frente a los últimos momentos de la vida que la sinceridad más pura con respecto a los designios más ocultos del corazón, y que, al igual que Job, reputa un crimen adular a Dios y formular confesiones arrancadas tal vez por el miedo y que no responden a la fe libre del espíritu».

Diderot lo había enseñado con su lucidez y sencillez: «[El hombre grande] no temerá a la muerte, miedo, como ha dicho [**122**] sublimemente el estoico, que es un asa de la que se apodera el robusto para llevar al débil por donde quiere; romperá el asa y se liberará en ese mismo momento de todas las tiranías de este mundo».

Dilthey señala cuánto hizo Leibniz por librar «a los capaces de entender, de todos los oscuros dogmas que traían encogidas y angustiadas las almas de los hombres», propugnando por la decencia de llegar finalmente a una idea digna de Dios.

Con motivo de la muerte de Lammetrie, tuvo ocasión de comentar Lessing el trance que constituía una de sus preocupaciones teóricas básicas y una de las deformaciones que mayor piedad reclamaban. «Esperaban ustedes, escribió, sin duda, una locurilla más del ingenio de nuestro hombre. De algo parecido se trata. Se ha muerto. Estamos seguros de que el mundo se preocupará de su muerte más de lo que se preocupara él al sentir que se le aproximaba. Pero se equivocaría por entero el mundo si imaginara que finalmente cayó el velo de los ojos de nuestro hombre, que se retractó, que cometió todas esas debilidades que se alaba *post mortem* haber cometido deshonrosamente tantos filósofos en su lecho de muerte. Su

> animula vagula blandula
> hospes comesque corporis

dejó su morada con todo decoro y no se afligió por nada, sino porque el mecanismo del reloj de su vida pudiera encontrar dificultades antes de que se le acabara la cuerda. Como puédese echar de ver, estamos hablando ora según su doctrina, ora según la nuestra» (LM, IV 279, 3-18).

También en esto procurará Lessing gradualmente convertir el terror en temor, el temor en compasión, la compasión en comprensión. La comprensión en libertad.

(Y la mirada de Espinosa, sobre todos y todo)[5].

9. El juicio divino y el castigo eterno, en particular, reobran [**123**] sobre sus presupuestos, el concepto de culpa y de libertad, ahondándolos y creando un medio social y una mentalidad donde no se entiende ni funciona nada si no hay culpables, algún culpable, de todo. Esto lleva consigo un fantástico despliegue de derecho penal como reflejo del orden metafísico-religioso. La consecuencia es que, para que sea Dios justo en sus justos castigos, el hombre habrá de ser verdaderamente libre. Luego, la libertad humana se pone demasiado evidente. Y la vida se pone evidentemente hecha un infierno, se anticipa el infierno.

«¿Y ha de haber culpa?» —pregunta Lessing—.

Mas, repleto de inconsciente culpabilidad ya, y de alucinada libertad, lleno de ansia por su seguridad, el hombre no vale nada, es todo asa, que diría Diderot.

Para hacerse cargo de este hombre que, al ganar el horizonte de la eternidad o inmortalidad, se ha intensificado en su humanidad pero de manera inevitablemente equívoca, la religión cristiana responde con un correlativo ahondamiento en el concepto de Dios. Como Dios tiene un Hijo verdadero, verdadero Dios y verdadero Hijo, que se haga ese Hijo, por misericordia divina, verdaderamente hombre y hermano del hombre; que Dios Padre exija una verdadera satisfacción infinita de la ofensa infinita del hombre, para salvarlo del castigo infinito del infierno, y que esa verdadera satisfacción se cumpla mediante la muerte de ese Hijo. En suma, la religión cristiana reacciona llevando el drama al dentro, adentro de Dios mismo. Dialécticamente, el movimiento es inobjetable: no se puede resolver nada mundano y humano sin nivelarlo con una idea de Dios. Mas todo eso reobrará más aún acentuando sus propios presupuestos y postulados. Entre la ternura y la locura...

Así, cobraba el morir una significación e intensidad «vital» anteriormente inimaginables. El tránsito se convertía en un momento central. La dualidad esta vida/la otra vida, tenía en la muerte, en el fenómeno de

---

[5] «No sería Lessing..., comenta Thielicke, o. c., p. 163, si no pusiera también la objeción ética de que, en el reino del espíritu, toda huida, todo miedo está prohibido —no sólo porque es indigno del *hombre,* sino también porque es indigno de la elevación del objeto.» La respuesta de Kant a Lavater, en Cassirer, *Kant. Vida y doctrina* (traducción de W. Roces), México, 1968[2], p. 439.

Los versos:

«animula, vagula blandula
hospes comesque corporis...»

son del emperador Adriano. Su continuación es:

«Quae nunc abibis in loca
pallidula, rigida, nudula,
Nec, ut soles, dabis jocos...»

la muerte en su conjunto, el acto más decisivo y complejo de la existencia: fenómeno natural, consecuencia del pecado, antesala del Juicio, instrumento de satisfacción divina por el pecado, verdadero nacimiento a la otra vida, o bien muerte terrena y eterna a un tiempo... En la muerte se revelaba todo, ahora, a otra luz.

La idea de que «la muerte natural sea también fruto y paga del pecado» es una idea que «multiplicó indeciblemente el terror de la muerte», y es revelación del N. T. La idea de que «la muerte es un castigo, no se le podía ocurrir a un hombre usando sólo de su razón; [**124**] eso no se le podía ocurrir a nadie sin revelación» (LM, XI 55, 18-20). Antes no había sabido morir así el hombre; ahora, como podía vivir más y era inmortal, se podía morir también más. Las antiguas maneras de morirse fueron quedando atrás: la casi apacible muerte del saciado de vida en el Antiguo Testamento (cfr. *Educación,* n. 30 [p. 580]); la resignada y elegante muerte del pagano corriente, bien enseñado y preparado por la Tragedia a arrostrar sin pataleos un destino común a dioses y a hombres; la gloriosa muerte de quien se aseguraba con sus virtudes el respeto y veneración de los venideros dejando una semilla de moderación y discreción (ib. 56)... Y con estas maneras de morirse, sus símbolos. La nueva idea de la muerte trajo una estética, cuyo compendio es el esqueleto. Reinó el esqueleto.

Pero Lessing, que se prepara las salidas desde los más insospechados ángulos, ya advierte que no es éste el único símbolo cristiano posible de la muerte, sino el impuesto por la mezcla doctrinal que constituye el bloque de la religión cristiana como la expone el Nuevo Testamento «La Escritura misma habla de un ángel de la muerte. ¿Habrá algún artista que no prefiera moldear un ángel en vez de un esqueleto?». De momento, la religión cristiana daba mucho más y mejor que la religión popular pagana. Y le ganó la mano. Pues que, si es verdad que la esperanza de una vida futura no es una característica propia y exclusiva del cristianismo; si es verdad que griegos y romanos se habían ido preparando también con ejercicios preliminares para dar este gran paso; lo cierto es que el cristianismo ofrecía *seguridad* (cfr. *Educación,* nn. 43, 54, 56). La filosofía pitagórica había avanzado su doctrina de la vuelta de las almas después de cada conflagración; el estoicismo alargaba la vida del alma concediéndole una supervivencia limitada, pero mayor que la del cuerpo (LM, XIV 304, 12, 15, 18-20). No era bastante.

La religión popular se esforzaba por esperar la muerte y el Hades con la elegancia, con la resignada tristeza con que los sabios habían enseñado a plegarse, con los dioses, ante el destino, pero husmeaba que había algo más, pues en ocasiones ciertos comportamientos de algunas gentes paganas resultaban asombrosos. «Además de que no podía faltar esa esperanza [en la vida futura] en la religión popular de los paganos, era la línea

maestra de su religión secreta. Todos sus misterios apuntaban hacia esa [esperanza]» (ib.).

La religión popular dejaba al pueblo desasistido en un momento en que aumentaba la sensibilidad por la inmortalidad, en un momento de «crecimiento de la supervivencia», y de crecimiento, además, en la forma de una inmortalidad personal, que envolvía ya [**125**] «el particular destino, la condición singular» (Plotino, san Agustín) (Ferrater Mora). La religión popular, más que esperanza, ofrecía espera pura: espera con ansiedad, «con miedo y terror». Cuenta Plutarco (*Cómo hay que leer con los jóvenes a los poetas*) que cuando se oía recitar aquello de Sófocles...

> ——¡Oh tres veces felices
> los mortales que bajan al Hades
> conociendo estos misterios!
> Pues sólo ellos vivirán allí,
> mientras que a todos los demás
> no les espera más que mal...,

«miles de hombres se llenaban de desasosiego y pesadumbre. Por lo que se consideraba necesario no leerle a la juventud este paso [de Sófocles] sin un contrapeso que atenuase lo exagerado del mismo» (LM, XIV 311, 9-21). (El contrapeso era filosófico. ¿Luciano?)

Había, pues, entre los paganos, además de la doctrina y praxis de la religión oficial y popular, frente a la otra vida y su enigma y sus amenazas (ib. 310, 8), otra religión, esotérica, la de los misterios, que veía y resolvía el trance de la muerte de otra manera; religión «secreta cuyo objeto principal lo constituía un más elevado y seguro grado de esa esperanza» (ib. 24 s.), donde quedaban abolidos ansiedad y miedo. Lessing cita un célebre texto de Cicerón que contiene la descripción de los efectos balsámicos que sobre la muerte y la vida ésta ejercían los misterios. «No hay nada mejor que esos misterios..., que no sólo nos dan una base para vivir con alegría, sino también para morir con una mejor esperanza.» Se encontraba ahí Lessing calificada esa esperanza de «mejor», adjetivo con que suele él indicar el progreso gradual. Y comenta que los misterios apuntan nada menos que a ofrecer «una vida alegre y una muerte llena de esperanza», talmente que el resultado permitía vivir con un talante «impertérrito» ante la muerte y «con tal firmeza» que las almas débiles no podían comprenderlo (ib. 311, 1-8). Esta tranquilidad «para esperar la vida futura igual que se espera que llegue el próximo día» (LM, XVI, 400 14 s.), era una actitud moral nueva, superior, que había de generalizarse todavía y a la que habían llegado, antes que nadie, esos paganos del Logos, que se mueven con la sola razón, y que nunca se echan en falta.

Mas, el apóstol Juan había hablado sobre estas cosas de una manera que sus discípulos creían e iban diciendo, incluso después de que muriera y se le enterrara, que no *podía* morir. Por lo visto, [**126**] pues, y bien vistas las cosas, resulta que es posible llegar a no *poder* morirse... Algunos herejes cristianos (basilidianos) habían sacado conclusiones parecidas.

Los elpísticos, según Lessing, serían un grupo que se arrogaba el prestigioso nombre de filósofo, pero que no pasaba de manejar las artes de vender supersticiosa seguridad ante la ansiedad y el miedo a la muerte (LM, XIV 360, 10). En Aristóteles averigua Lessing, con esa sorna suya, que se llama elpísticos a quienes practican la elpística, es decir, la mántica y los oráculos, con que dar un tratamiento a esa espera o expectativa (elpís) agobiante (ib. 305, 18 ss.). «Todas sus artes descansaban en la esperanza, y en la tendencia natural del hombre a la misma» (ib. 306, 1 s.). Manteniendo tensa la esperanza, les quedaba libre el acceso a los corazones (ib. 306, 7-9).

Aunque en el cristianismo la doctrina de la satisfacción del Hijo con que ganar la seguridad frente al miedo a la muerte y los eventuales castigos eternos, formó inicialmente parte de la doctrina esotérica, al resultar simétricas y paralelas las situaciones de angustia del gentil y del cristiano, se corría el riesgo de que resultaran simétricos y paralelos los medios y remedios que se ofrecían, en especial al ritualizarse. Y en este contexto general cita Lessing el dogma de la satisfacción por el Hijo.

La comparación entre los medios supersticiosos de asegurarse el porvenir y entre los medios que ofrece la religión revelada, es una comparación hecha por el mismo Lessing en diversas ocasiones, pero expresamente en el fragmento *Donde la religión revelada prueba demasiado, es donde menos prueba* (p. 452; cfr. también *Pope,* prop. XI, p. 259). La seguridad ofrecida *desde fuera* —sea desde una religión sea desde arteras artes, no le interesa a Lessing: se presta a tenderle al hombre demasiadas trampas, a desviarlo. Pero, en vez de atacar por ese flanco, atacará por otro: la religión revelada no tiene como objeto asegurarnos un tipo de futuro transmundano y, cuando se pone en ese plan, se pone al nivel de la astrología. No cabe ninguna duda de que semejantes «extravíos» se producen, como en su día se produjeron cuando, encerrado el hombre dentro de los límites de esta vida, se dejó llevar por el apetito de conocer su destino aquí. Pero la revelación, la religión revelada, no tiene como objeto asegurar la vida futura, calmar la ansiedad esa. Si se pone la religión al nivel de la astrología, será tan despreciable como ésta. La extensión del tiempo de la vida tiene el único propósito de ampliar el tiempo *de la perfección moral* del hombre y de la Humanidad. [**127**] Siempre que la revelación se roza con una «industria» para resolver y asegurar lo sobrenatural por un conducto distinto de la verdad pura, se identifica con el artilu-

gio paralelo—. El dogma de la satisfacción por el Hijo, requiere ser ahondado.

El tercer gran paso que, en su crecimiento moral, va a llevar a cabo la Humanidad y que la introduce en la Era del Espíritu, presupone *una comprensión mejor de la inmortalidad y de sus relaciones con esta vida,* una mejor comprensión de la muerte y, además, de todos los contenidos que a ella se habían vinculado, mezclándose con la doctrina de la inmortalidad, ora para apuntalarla, ora inevitablemente a causa de las bajadas que da la razón.

La literatura neotestamentaria y la dogmática surgida de la *regula fidei* y de dicha literatura, recogen las doctrinas en que se han de emplear la inteligencia y la razón para alcanzar esa comprensión mejor[6].

10. Lo primero, una nueva comprensión de la inmortalidad y de la muerte. «Lessing es el primero que de un modo abierto y consecuente sustituye el dualismo... entre el más acá y el más allá, por la idea de un desarrollo constante» (Dilthey).

Se trata de una de las *restauraciones de continuidad* que efectuó, siguiendo a su maestro Leibniz.

Esta continuidad de la vida del individuo era formalmente *continuidad del esfuerzo por la virtud mayor,* por la perfección. Si el antiguo argumento de la inmortalidad se basaba en la idea de participación de lo inmutable, mediante la intuición que el alma alcanza de lo inmutable e inmortal, el nuevo argumento se basa en el infinito actual y en las gradaciones del ser, desde la nada al infinito, en continuidad profunda. —Dándose tal posibilidad, es mía, es del hombre, dice Lessing—. Se trata de una continuidad de la perfección moral, pero profundamente despreocupada de la antigua moral de premios y castigos; más aún, capaz de olvidarse del infierno mismo. ¿Qué tiene que ver la infinitud intensiva del dolor físico y de los tormentos físicos, con la alegría del adelanto en la perfección? Una vez que el alma, que no puede estar quieta y [**128**] parada por una parte, ni puede estar por otra en eterno retroceso (pues que tal hipótesis contradice a su naturaleza metafísica); una vez que el alma nota que empieza a recuperar su movimiento hacia la perfección, aunque no sea más que un movimiento todavía mínimo y casi impercep-

---

[6] En *Donde prueba demasiado* (p. 452) dice Lessing que podría demostrar cómo la tragedia antigua ayudó a bien morir a los gentiles que aún no creían, no podían creer, en la inmortalidad. El esqueleto sustituido por el ángel, es la idea con que acaba su trabajo sobre el modo *Como los antiguos representaban la muerte* (LM, XI 1-55). Sobre el texto de Cicerón relativo a los misterios paganos, cfr. *Mysterion. Il mistero cristiano e i misteri pagani,* Brescia 1952, de Hugo Rahner. Francisco Romero explica la misión y destino del «Peregrino Proteo» como una enseñanza para que se libren los hombres del terror de la muerte (*El enigma del Peregrino Proteo,* en: Ortega y el problema de la jefatura espiritual, Buenos Aires 1960, pp. 43 ss. esp. 45.46).

tible, se olvida del infierno, ya no está en él. La soberana indiferencia con que supo contemplar siempre Lessing las enormes cantidades de soledad, sufrimiento, privaciones y enfermedad que tenía que pagar él por ir progresando verdadera e interiormente, se le convierte aquí en... revelación.

Con la afirmación de nuestra existencia en continuidad indefinida, culmina la *Educación del género humano.* La forma interrogativa que adopta, y que es también la empleada para exponer la misma doctrina en las *Observaciones sobre las conversaciones filosóficas de J. H. Campe* (p. 385 s.; cfr. también *Educación,* nn. 94-100), no es meramente retórica, desde luego, pero tampoco en modo alguno dubitativa. Mas, una cosa es la afirmación de esa continuidad postulada de la razón, por la incomodidad incomprensible de una imperfección definitiva, por la injusticia de las desigualdades precisamente morales, por los síntomas, en suma, mediante los que se anuncian el carácter transitorio de una situación actual y el nuevo horizonte hacia el que aquella se encamina; y otra cosa será la explicación científica, biológica, psicológica, física de tal hipótesis o sistema. La especulación lessinguiana es del tipo que llamaba Dilthey «quimera metafísico-religiosa», empleando un vocablo, quimera, con el cual Mendelssohn había criticado la teoría de la continuidad indefinida de la vida individual, con sus anejos de metempsicosis y correlativa preexistencia. Por otra parte, la teoría necesaria para representarse el tercer paso adelante, no puede abrirse camino más que como horizonte: hay que sugerirla, insinuarla, ir mostrando, en casos y temas concretos, que aporta soluciones *prácticas y mejores...* —¿Y si...?—. Todo Lessing esté en ese «¿Y si...?», dice Helmut Thielicke.

La metafísica de Leibniz, con el principio de continuidad y su representación del alma en la otra vida, ofrecía la idea básica que empujaba a buscar solución para un alma entregada al camino de perfección inagotable y sin más meta que la perfección misma. «¿Qué puede saber la filosofía del estado de las almas en la vida futura? Nada preciso; pero lo que la razón puede asegurar es que el estado futuro del alma no será un estado de inmovilidad, de contemplación ociosa y estéril. ¿Cómo había de perder el alma su esencia, que es la actividad, y su ley, que es el progreso? Y luego, ¿cómo podría, siendo finita y desarrollándose en el tiempo, alcanzar [**129**] y poseer su ideal eterno e infinito? "Así, [dice Leibniz], nuestra felicidad no consistirá jamás, y no debe consistir, en un pleno goce en que no habría nada que desear y que haría estúpido a nuestro espíritu, sino en un progreso perpetuo hacia nuevos placeres y perfecciones"» (E. Saisset).

Todos y cada uno de los individuos están destinados al desarrollo indefinido de sus fuerzas y facultades (cfr. *Campes,* p. 385). Cada alma hará todo el camino que haga la Humanidad, cuál antes, cuál después

(cfr. *Educación,* n. 93 [p. 593]). No hay que atolondrarse haciendo a un tiempo cosas prácticamente incompatibles, ni desesperar por haber perdido lo que la prudencia aconseja dejar aparte o las propias fuerzas no alcanzan; podrá presentarse uno en este mundo cuantas veces haga falta, o bien en algún otro sitio de este universo (Dilthey), y en ese caso como hombre o como más que hombre (Schilson). Naturalmente, semejante vuelta o repetición se dará en circunstancias distintas (cfr. *Campe,* p. 386) y no es necesario de momento el recuerdo de la vida anterior, que más bien puede estorbar (*Educación,* n. 99), aunque no cabe pensar en que no se enhebren las perfecciones adquiridas, es decir, no cabe pensar en una continuidad del esfuerzo por la perfección, que no sea personal (cfr. *Tema prematuro,* p. 351 ss.). «La gran rueda lenta que va acercando al género humano a su perfección, sólo se pondría en movimiento mediante ruedecitas más rápidas, cada una de las cuales aportaría su particularidad» (*Educación,* n. 92). La eternidad es para el hombre, para el individuo y para la Humanidad. Y la «verdad no tiene prisa» —como supo Santayana por el apócrifo de Avicena, o «*El secreto de Aristóteles*».

En la hipótesis o teoría del aumento gradual de los sentidos, o sea, de la progresiva organización del aparato sensorial del alma, ve Lessing la forma metafísica constitutiva de la capacidad de perfección del individuo. El número de los sentidos crece, y con ello crece la capacidad de percepción y conocimiento. La transformación del organismo representa la transformación del mundo y del horizonte. Así, creció el hombre y se amplió su horizonte, cuando, p. e., adquirió el sentido de la vista (*Cinco sentidos,* nn. 8. 22 [p. 380 s.]). A cada grado de perfección morfológica va correspondiendo un trecho de «camino» (ib. n. 7 [p. 379]). El alma tiene ya tras de sí una larga prehistoria, pues ha ido pasando por los estadios biológicos y morfológicos correspondientes a los cinco sentidos y sus combinaciones (ib. nn. 6. 7. 12; pp. 379 s.). Y le queda un camino, no infinito, más sí innumerable, por delante. Incluso podemos imaginarnos ya nuevos sentidos para percibir [**130**] específicamente la electricidad o el magnetismo (ib. n. 17 [p. 380]). La evolución del organismo es un camino mucho más largo del ya cumplido; no infinito desde el punto de vista del número de sentidos que el alma podrá llegar a tener, pero sí tan innumerable que hacen inimaginable el futuro. La conversión ontogénica, de Plotino, necesaria para fundamentar la conversión ética (Trouillard), se extiende según Lessing a la morfología, a la forma corporal; —la posibilidad, el camino de perfección está en la forma, y el momento creador estará en la forma.

La nueva historia y vida se basan, pues, en un hombre biológicamente nuevo, en una nueva cosmología (Heinz Kimmerle).

«No sabemos lo que puede el cuerpo» (Espinosa)[7].

11. Entre los individuos, así como entre ese tipo particular de mónadas que son los pueblos, no hay un ritmo coincidente, una simultaneidad en el camino de la perfección. Hasta el punto de ser problemáticamente escandalosa para muchos la diferencia de grados de formación entre los hombres (cfr. *Campe,* p. 385), y de ser evidente el inmenso desorden del mundo, donde casi todo se encuentra fuera de lugar, de su lugar, inicialmente y como ley ordinaria (cfr. *Pope,* p. 263). El problema del discípulo precoz o el del autodidacta, que llegan a veces antes que los demás y llegan muy bien, lo tuvo siempre presente Lessing; era un problema que sentía ser suyo. Su solución fue también siempre clara para él, bien que dura: ni la Humanidad puede perderse a un individuo o desentenderse de su destino eterno (*Penas eternas,* p. 424) ni el individuo debe, o puede, hacer nada fuera de la Humanidad, pues que la razón misma no se construye más que en la Historia y no se autoconstruye más que en la sociedad. El individuo y la Humanidad se deben el uno al otro. La relación del individuo con la Humanidad es a semejanza de la relación del individuo al indivi-[**131**]-duo que es el Verbo divino con perfección o plenitud de Dios (cfr. *Cristianismo racional* [p. 161 ss.]; *Educación,* n. 75 [p. 590]). La Humanidad es como un sujeto ante Dios, como un sujeto que educa y forma la Sabiduría divina. No hay educación de la Humanidad más que en la educación del individuo ni hay educación del individuo más que en la educación de la Humanidad. Se deben el uno al otro —son el uno en el otro—. ¡Ojo! Se deben el individuo y la Humanidad —no alguna formación particular, como una patria o nación, una religión o iglesia...

12. En algunas expresiones lessinguianas y en algunas situaciones que comentó, hay cierto reverbero que puede inducir a la sospecha de que el suicidio, en la nueva manera de contemplar la prosecución, fuera

---

[7] Dilthey IV 120. Leibniz se había adelantado proponiendo «la fe en un progreso del género humano incluso más allá de la vida en la tierra, en una voluntad infinita» (Dilthey, III 31). Sobre la ley de continuidad en Leibniz, cfr. E. Saisset, o. c., p. 373 s.; Nourrison, *Historia de los progresos del pensamiento humano,* II, Madrid, s. f., pp. 226 ss.; Holz, H. H., o. c., p. 57. Sobre la imposibilidad de que el alma entre en un retroceso sin fin, cfr. *Penas eternas,* pp. 305 s. Sobre la «quimera» lessinguiana, en opinión de Mendelssohn, cfr. E. Kant, *Sobre las relaciones entre la teoría y la práctica en el derecho internacional... Contra Moisés Mendelssohn,* en Filosofía de la Historia, p. 182. Saisset, o. c., p. 381. Dilthey IV, 451: «Al lado de la doctrina sobre el retorno a la tierra, encontramos en Lessing la doctrina de... las transmigraciones del alma a través de distintos cuerpos celestes. Lessing sostuvo estas dos teorías en épocas distintas.» Schilson, o. c., pp. 264-270 (Función de la hipótesis de la transmigración de las almas). Cfr. Heinz Kimmerle, *La filosofía de la religión de Ernst Bloch como ateísmo humanista,* en Gómez Caffarena-Hans Mayer-J. A. Gimbernat, etc. En favor de Bloch, pp. 79 ss.; cfr. F. Bousquet, *L'esprit de Plotin...,* Quebec 1976, p. 25 s.

del mundo, de la vida, aparecía a otra luz (cfr. *Educación,* n. 96 [594]; *Jerusalem,* p. 347 s.). ¿Hay la posibilidad de un tránsito voluntario a la otra dimensión?; ¿llega hasta ahí, tranquilamente, el precepto de la ética monadológica, que reza: «obra de acuerdo con tus perfecciones individuales» y que «está sacado de [la] propia naturaleza» de los seres morales? (*Cristianismo racional,* n. 26, 25 [p. 164]).

El joven Lessing había escrito ya en *Herrnhuter* (p. 150) sobre la posibilidad imaginaria de que apareciera en nuestros tiempos un hombre que, entre otras cosas, «nos enseñara a caminar mirando a la muerte de frente, impasiblemente, y a demostrar, saliendo voluntariamente de este escenario, que se está poseído de la convicción de que no nos mandaría la Sabiduría quitarnos la máscara si no hubiéramos acabado ya nuestro papel». (Profecía parece de su despedida escenificada ante sus amigos). La Sabiduría es la Providencia que, apenas resulte provechoso para cada uno de nosotros y para la Humanidad, nos mandará quitarnos la máscara; gesto que ha de cumplirse, no ya voluntariamente, sino con lucidez y contento. En carta del 25 de febrero de 1768 (LM, XVII, 247), escribió: «La razón me manda someterme con paciencia, en todos los acontecimientos, a la Providencia; me prohíbe poner fin a mi miseria mediante mi destrucción. ¿Por qué? Porque en todo momento me es dado esperar ver el final de mi miseria sin el recurso a tal medio violento. La Providencia puede ponerle fin, y lo hará, apenas me sea provechoso»[8].

[**132**] 13. Parece ser que la primera noticia de que Lessing rondara en torno a este sistema de la metempsicosis, procede de los tiempos de Wolfenbüttel, cuando las conversaciones con el joven Jerusalem. Este sistema era aquel «segundo sistema que resultaba también extraño a los ojos del común»... y que «alargaba a menudo nuestras conversaciones, y no es para menos» (*Jerusalem,* pp. 341 ss. 346).

Y creo que, aún hoy, es mejor dejar sin defensa esta quimera que llama Lessing «mi» sistema; que es mejor dejar ahí desnudo ese acto de fe en que una idea de Dios, digna de Dios y de su bondad, no permite pensar que queden convertidos en muñones de sí mismos, en escarnio metafísico, quienes, por lo que sea, no alcanzaron a ponerse en interior movimiento, o sufrieron cruzamientos desviadores o aniquiladores... Y en que tampoco puede resolverse el problema metafísico del individuo, cu-

---

[8] Cuando se publicó «el Werther» goethiano, no sólo salió al paso impidiendo que se pensara que la novela narraba días y destino del joven Jerusalem, que se había suicidado, sino que bromeó con la idea de que un joven pagano se hubiera podido suicidar por amor a una muchacha. Para hacer eso, dice, hay que haber recibido una educación cristiana, la cual «transforma la necesidad corporal en perfección espiritual». Y acaba pidiendo que el joven Goethe añada un capítulo a la obra, de desesperado final, «un capitulito final y, cuanto más cínico, mejor» (Carta a J. J. Eschenberg, del 26 de octubre de 1774).

ya esencia es acción y operación autoperfectiva, con un acto universal de desagravios y un dadivoso reparto de lo que el hombre, dada su naturaleza justamente divina, debe adquirir, pues que *necesita adquirirlo por si mismo...* Dilthey dedicó unas palabras a los que sentían la tentación de burlarse de la salida de Lessing. De todos modos, la mejor defensa general, y de entrada, hízola Lessing mismo en algún lugar de su obra, donde, a quienes se extrañan y burlan de su sistema y quimera, los invita a que caigan en la cuenta y no se olviden de las extrañísimas cosas que se creen y subintroducen ellos, también por veces con razones plausibles, en sus cálculos quier temporales quier eternos.

Con ello llega el individuo a la posibilidad efectiva de satisfacerse no en la idea (Kant) sino en su propio continuo desarrollo (cfr. E. Estiú).

Ernst Bloch no ha tenido ningún inconveniente en tomar la misma dirección que Lessing. Así como d'Ors (J. L. Aranguren).

Y bien curioso es que el personalista don Miguel de Unamuno, en semejante trance optara por la involución hacia la infancia, por el seno materno de la Naturaleza, por lo que llamó el «desnacimiento» (cfr. Paulino Garagorri).

Tanto en la *Educación* como en los demás escritos donde habla de este sistema, señala que esta hipótesis es la más antigua: «¿Es acaso ridícula esta hipótesis por ser la más antigua, por haber dado con ella enseguida la inteligencia humana...?» (*Educación,* n. 95 [p. [**133**] 594]). Este sistema «completamente nuevo» no es otro que «el más antiguo de todos» (*Campe,* p. 385 s.). Lessing se mantiene aún en la perspectiva en que se pusiera en su juventud (*Herrnhuter*) en relación con el pasado y con el futuro: la verdad está en los orígenes, y así lo estuvo también ésta que, luego, «debilitara y destruyera la sofistería de la escuela» (*Educación,* n. 95). Al vivir y al crecer volvemos a presentir aquella verdad antigua como horizonte de nuestras posibilidades. Es una suerte, y más que una suerte, un verdadero milagro, que la verdad tenga un *rastro indestructible.* (Lessing, o la fe en el rastro indestructible de la verdad y el bien). Este sistema, pues, este sistema suyo es «el más antiguo de los sistemas filosóficos»..., y ello es un «prejuicio favorable a su verdad...», dado que «en materias especulativas, la opinión primera y más antigua es la más probable, porque la sana razón humana cayó al punto en su cuenta» (*Cinco sentidos,* p. 381). Persas, caldeos, egipcios, Pitágoras, Platón... profesaron esta doctrina de «la preexistencia de las almas y la metempsicosis» (*Educación,* n. 42)[9].

---

[9] Sobre la metempsicosis, ya en 1754, cfr. LM, V, 375, 18 ss. Sobre Ernst Bloch y la muerte, cfr. además, Alfredo Tamayo, *La muerte en el marximo. Biografía intelectual de Ernst Bloch,* Madrid 1979; sobre el morir como desnacer en Miguel de Unamuno, cfr. Paulino Garagorri, *Del pasado al porvenir* (*Unamuno, otros ejemplos y un homenaje*),

14. Con su escrito *Sobre la posibilidad de que un día tenga el hombre más de cinco sentidos,* hizo Lessing fundamentalmente el ademán de buscar y construir la *viabilidad* biológica de su sistema, viabilidad que no suele perder de vista en sus aspectos psicológico, social, institucional, «literario». Pues su sistema es para el hombre *espiritual,* un hombre de esta historia, que va superando las condiciones de las dos edades anteriores con sus correspondientes éticas. Y un día, que llegará, «seguro; seguro», será también la fe de la Humanidad entera (cfr. *Educación,* nn. 85 s. [p. 592]). En esto trabajaba Lessing, en otras cosas no quiso trabajar.

¿Las consecuencias de su sistema? Los encargados de prevenirlas por oficio y beneficio, ya habían empezado a denunciar, desde que el deísmo inglés y «les philosophes» tocaron la cuestión del pecado original en sentido favorable a Pelagio —por primera vez, abiertamente, desde el siglo V—, que, sin premios y castigos eternos y sin pecado original que justifique atar corto al hombre desconfiando de él, no son posibles ni la sociedad, ni la religión, ni el Estado, ni la propiedad. Así que estas especulaciones no debe permitírselas nadie ni se le deben permitir a nadie (ib. 78. 79).

[**134**] Ante las consecuencias no se detenía Lessing nunca. Cómo le envidiaron este sesgo viril de su carácter, muchos. Ante lo que sí se detendría es ante la oportunidad, pues que se trataba de *comprender,* y de *nada* más que de comprender. Se había llegado a una altura del camino, en que ya no se podía adelantar, en verdad, más que procediendo espiritualmente, es decir, desde uno mismo y desde dentro. Lo que se podía hacer y conseguir desde fuera, ya estaba ensayado, ya había sido brillantemente escenificado en la historia de la Humanidad, y por cierto, en diversos tonos. La pedagogía de la Sabiduría y sus servidores no se apoya en los premios y castigos ni en la elocuencia y sus efectos ni en nada exterior. Mas tampoco se refugia y disimula en una política didáctica que se pasa de diplomática, afinando hasta el punto de traicionar, con más o menos buena conciencia, a la verdad *mayor,* al *camino* de perfección. Es necesario atreverse, atreverse a esas especulaciones: *atreverse a pensar* con plena razón, con la plena razón.

«Los timoratos, dice Lessing, siguen por el camino trillado; los dubitativos van detrás de un guía; y quienes desconocen el camino se orientan por las huellas ajenas. La cobardía denota un ánimo innoble. El sabio sabe que algo sabe; se respeta a sí mismo y se hace respetar de los otros...» (*Ineptus religiosus*) (LM, VII 37). Puede que en toda la literatura universal no haya un paralelo más íntimo y cabal que el párrafo ante-

---

Barcelona-Buenos Aires 1964; José L. Aranguren, *La filosofía de E. D'Ors,* p. 157 ss., esp. 160.

rior de aquella confesión de Cervantes: «Unos van por el camino..., otros por el de...; algunos...; mas yo...».

La mascarilla de Lessing parece guardar el rastro de un rictus, o algo parecido a una sonrisa de enigma y felicidad, puesto y quedo entre las comisuras de los labios y el entrecejo de los entornados ojos. Dilthey dice que Lessing «ocultaba algo a sus contemporáneos, para siempre, o porque la muerte selló los labios antes de que creyese llegado el momento de hablar», y que hay «razones de mucho peso» para pensar que nos ocultaba «los resultados últimos y supremos de su experiencia de la vida». ¿No consistiría su secreto en que sabía ser uno de los primeros que, luego del olvido de los tiempos más antiguos que tan poco duraran, volvía a morirse a la antigua, sabiendo que no se *puede* morir uno, como no se *podía* morir tampoco Juan el de Éfeso? (Cfr. *Testamento,* p. 458). ¿No será ese el enigma que parece haber recogido su mascarilla?

La anécdota relativa a los momentos que precedieron a su muerte, no la cuentan los diversos autores con los mismos detalles, y especialmente no parecen haberla comprendido todos los que la [**135**] transmiten, como corresponde en verdad a un hecho realmente sucedido, diría el mismo Lessing. Ello es que media hora antes de morir recibió a sus amigos en grupo y se hizo ayudar para poderlos recibir puesto en pie. Insinuó el ademán de un amplio saludo dieciochesco y teatral, diciendo: «Se acabó esta escena». No esta obra, no este drama, no esta acción; esta escena solamente. Y, además, sin olvidar que hemos comprendido que teníamos que escenificar[10].

15. Ya vimos cómo el evangelio de Juan dejaba sentada, en primer plano y con entera claridad, la divinidad de Cristo como divinidad del Verbo, es decir, la pluralidad propia de la unidad divina en la forma de Dios Padre y Dios Hijo, o de Dios e Imagen de Dios. Este contenido respondía céntricamente a la revelación de Jesús, es decir, a la intención recogida en su *regula fidei* (y en su conocida formulación que es la fórmula bautismal). Mas los sinópticos no sólo mantenían en un segundo plano, de si es no es, la divinidad del Nazareno, sino que habían desarrollado un verdadero pasionario, elaborando la muerte de Jesús teológicamente como una redención o salvación. Luego, Pablo, como vimos, había reforzado esta interpretación de la muerte de Cristo elaborando teológicamente la teología de los dos adanes o del pecado original: un Adán pecador capital y un segundo Adán salvador capital precisamente mediante la muerte que nos merece y transmite el primero.

---

[10] La ocultación de su experiencia última, cfr. en Dilthey IV 28. Cfr. también W. Drews, o. c., p. 146 ss. (con dos espléndidas fotos de la mascarilla, además).

Pues bien, Lessing no es que declare que la muerte carece de importancia, sino que la reputa imposible; en consecuencia, no se la podrá instrumentar salvíficamente. La muerte y su teología dejaron en la primera iglesia una querencia a la sangre, al martirio..., una querencia extraviada. El evangelio de Juan silencia prácticamente todo este repertorio sobre el valor salvífico de la muerte; el apóstol no se *podía* morir. El *Testamento* de Juan, además, contiene la revelación de Jesús (pluralidad en la unidad divina), pero aplicada directamente a la pluralidad del mundo (amaos como yo os he amado) (*Testamento,* p. 457 ss.).

A la abolición del esquema esta vida/la otra vida, corresponderá un esquema cristológico distinto del ortodoxo (católico-protestante). Si esta vida no es ya el lugar de *merecer* premio o castigo, la ocasión *única* de que disponemos para actuar, crecer y [**136**] mejorar; si no es el tiempo de *sufrir* y padecer todo lo que luego se convertirá en bienaventuranza y consuelo; si no es el tiempo de la *humillación* al que seguirá el tiempo de la *exaltación* de la gloria...; si no es ya así, habrá que ver de otra manera la acción de Cristo.

En efecto, al esquema antropológico dualista respondía el esquema cristológico humillación/exaltación, recogido paradigmáticamente en Filipenses, 2 (uno de los *textos* más antiguos de esa biblioteca selecta que es el N. T., texto recogido y luego elaborado por san Pablo): Cristo Dios se humilla haciéndose hombre por obediencia a Dios Padre hasta la muerte y muerte de cruz, por lo que Dios lo glorifica y exalta. Este esquema cristológico humillación/exaltación, es sin duda el predominante en el milenio que va de Agustín de Hipona a Lutero, con excepción de escondidos islotes o pequeñas subterráneas corrientes..., que no han entrado del todo, o querido entrar, en el drama de tanta culpa, tanta muerte y tanta sangre, tanta condena temporal y tanta redención de penas, tanto martirio de sangre... «Lo que cuesta sangre no vale la pena de la sangre», dice Lessing (*Ernst y Falk,* p. 629). «Un poco de luz y no más sangre», había pedido ya Cervantes por boca de perro, en una de esas novelas que tanto le admiraba Lessing. Y es que «la luz y no el calor [= fuego] es el corazón de la Naturaleza», había dicho, también, Böhme (*Aurora,* 25, 36).

Leibniz, «pugnando por penetrar las misteriosas profundidades del cristianismo», desaloja la «divinidad de la ira y del perdón, enseñada en el dogma de la redención y la justificación», introduciendo una visión espinosiana del Dios que da de Sí este mundo «como la más perfecta realización de todos los grados de la fuerza, la vida y la felicidad...», visión que «pervivirá en Lessing, Herder, Goethe» (cfr. Dilthey III 29-30). Ya a comienzos del XVIII, Gottfried Arnold (en su *Wahre Abbildung des inwendigen Christentums,* Frankfut 1709), basándose en I Cor. 1, 14 ss. y I Tim. 3, 16, intenta probar con grande aparato que el verdadero carácter

del cristianismo primitivo era mistérico y que, para los Padres de la Iglesia, el verdadero culto divino consistía en la concentración de la verdad interior y espiritual de la fe (cfr. Herald Schultze) y no en un sacrificio exterior y sangriento. Lessing se propone la reinterpretación de estos dogmas de la religión cristiana, de los dogmas del pecado original y de la satisfacción. Su concepción de la paciencia de la pedagogía divina le permite reconocer una función a dichos dogmas; pero ha llegado la hora de que se «espiritualicen». No será la primera vez que, en la historia religiosa de Grecia e [**137**] Israel, se produce el paso de una concepción o praxis sangrienta del acto divino salvador y liberador a una concepción y praxis intelectual, interior. Si el sacrificio de Abrahán no documenta la transición de los sacrificios humanos a los sacrificios animales (sustitución de Isaac por el carnero), por lo menos la Epístola a los Hebreos documenta la sustitución de los sacrificios animales por la conversión interior que reclamaban los profetas, o por la alabanza «lógica» a Dios, de Filón. El orfismo representa también una transición semejante. En Homero, la sangre se relaciona demasiado con el ver.

En Reimarus había leído Lessing: «El pueblo cree tan fuertemente que se dejará matar por su fe, y matará a los que no crean lo que él cree» (LM, XII 257 18 ss.).

Comentando el tratamiento que el Cardano daba a la prueba en favor de la religión cristiana, sacada de su propagación, dice que, en su demostración, «el Cardano solamente prescinde de lo que a mí me hubiera gustado que se hubiera prescindido siempre: de la sangre de los mártires, que es cosa muy ambigua» (*Cardano,* p. 205 s.). La ambigüedad, sigue explicando Lessing por su parte, consiste en que el corazón humano no es menos lábil que la razón. Si es difícil que la razón se mantenga tal, mucho más lo es que el corazón sea cuerdo: «un capricho puede llevarlo tan lejos como la verdad en todo su esplendor». Muchos de los mártires merecían ser llamados «locos y furiosos más bien que testigos de sangre». (Lessing cree que, con sus reuniones nocturnas, los cristianos incumplían leyes civiles sensatas). Es muy curioso el comentario que le merece la tragedia *Olindo y Sofronia,* de Cronegk, basada en un episodio del Tasso, donde la religión está al servicio del amor, donde la imagen de María va a servir para que se encuentren dos amantes, donde Olindo «quiere salvar a Sofronia o morir con ella, morir con ella nada más que por morir con ella..., sin pensar en nada de lo que se puede esperar en ultratumba, sino que su cercanía sea aún mayor y más íntima...». Una historia así la reforma y deforma Cronegk en una historia donde el amor será instrumentado al servicio de la religión, convirtiéndose en un ingrediente de la apoteosis de aquélla; en una historia donde la imagen de la Virgen María se convertirá en «*la imagen del Señor en la cruz*» (cita el mismo Lessing), donde Olindo y Sofronia «no tienen en su cabeza

más que el martirio... y morir por la religión...». Este tipo de acción sangrienta, relacionada con la cruz y con lo que se espera ultratumba, no va ya con el «tiempo en que vivimos, donde la sana razón prepondera», y el poeta tendrá que mostrar muy claramente que tal desenlace (el martirio) surge de la concatenación [**138**] misma de los caracteres y las situaciones..., si no quiere desprestigiar a la religión, o al patriotismo. Lessing cree que un mártir (o un asceta), es decir, un cristiano que sufre lo que sufre por el premio que le van a dar en la otra vida, no cabe en una tragedia, no ofrece argumento, no sirve de ejemplo donde compadezcan las pasiones, purificándose así en un alto motivo generoso donde cuente el bien por el bien, la perfección por sí misma, el espíritu... Ese mártir y ese asceta son discretos ciudadanos que, en el mejor de los casos, negocian unos bienes terrenos por unos celestiales... «Mi consejo sería que no se represente ninguna de las tragedias cristianas hasta hoy existentes». ¿Había ofrecido Lessing ya bastante material para que se le comprendiera el buen consejo que largaba a los administradores del «hecho religioso», como decían, avergonzados tal vez de decir «los misterios de la revelación»? Ese santoral ya no sirve; —verdaderamente, duras palabras.

En los *Elpísticos* considera Lessing a Plutarco como uno de esos guiados de la razón que se adelantan a quienes están viviendo o van a vivir atenidos a un libro elemental, en nuestro caso el que sería Nuevo Testamento. Para desechar la hipótesis de que Plutarco fuera elpístico, y los elpísticos fueran cristianos, razona así Lessing: «Un hombre que considera superstición todo cuanto nos presenta a la Divinidad como juez, como vengador, como algo que no sea el Ser más filantrópico, ¿cómo no iba a colocar a la religión cristiana entre las supersticiones —siendo así que predica un Dios que hace ejecutar a su propio Hijo para darse justa satisfacción? Pruébese a ver si cuadra la religión cristiana con lo que enseña Plutarco sobre la impiedad y la superstición, y creeré al punto que fue un partidario secreto de la misma» (LM, XIV 303, 8-17 y 302, 15).

Mas, esta valoración religiosa de la muerte que el pagano contemporáneo de Pablo de Tarso veía como superstición, tampoco es la de Juan. En Pablo y en Juan la muerte tiene una significación diversa. En Pablo la encarnación se subordina a la muerte; en Juan la muerte se subordina a la encarnación. Encarnación y muerte, nacer y morir, venir e irse, son vistos en Juan sin ningún acento patético. «[La muerte] no tiene en Juan ninguna significación salvífica relevante... en Juan no se habla de la cruz y del crucificado... la muerte no es un suceso al que haya que quitarle, mediante la subsiguiente resurrección, el carácter de catástrofe; más bien es la misma muerte una exaltación... Juan no habla de que Jesús padece y de los padecimientos de Jesús... La interpretación cristiana corriente de la muerte de Jesús como sacrificio de expiación por los pecados, no determina la visión joánica», [**139**] escribe Bultmann en su *Teología del*

*Nuevo Testamento* (pp. 405-406). Käsemann piensa incluso que «el relato de la pasión parece que no encaja bien en la estructura actual del evangelio [de Juan]. ¿Sería un postcriptum? Eso parece», dice.

La cristología joánica está enteramente puesta a la luz de la revelación e iluminación. Hay *continuidad* en Jesús, no sólo entre su vida terrestre y la celeste (sin un específico valor de la muerte), sino entre su preexistencia eterna y su presenciación en el mundo. «Juan entiende la encarnación de Jesús como una proyección de la gloria del preexistente; y, en consecuencia, entiende la pasión como el retorno a aquella gloria...» Es el *continuum* de una epifanía, de una creciente revelación... El Logos divino adquiere, mediante la carne, el elemento en que se hará transparente en su paso por el mundo, paso que comprende, lógica y naturalmente, el nacer y el morir, así como el normal sufrimiento de la vida, que no tiene mayor significación y no ha de distraer del tema que es la revelación de la persona del revelador mismo. La misma muerte, pues, «es puesta, dice Bultmann, a la luz del pensamiento de la revelación; en la muerte actúa el mismo Jesús como revelador y no es el objeto sufriente de alguna divina disposición salvífica» (ib. 406). Pero, con la tradición agustiniana y luterana, ve Bultmann «el escándalo» y humillación en que «el Verbo se hizo carne» —ahí es donde se acentuaría máximamente ese escándalo, según él. Y dice que ver en la humanación un mero acto de adaptación, una continuidad, sería gnosis —«un peligro de lo que podría llamarse un equívoco pietista». Lessing no diría tal cosa, en modo alguno. Ya en *El cristianismo racional,* el despliegue del Dios Uno da de sí al Hijo y al mundo y a los hijos en el Hijo..., en una línea de continuidad que lo mantiene todo Uno. Käsemann tampoco lo dice; lo que dice es que la incomprensión y el escándalo «no los provoca su humanidad como tal, sino más bien su humanidad como medio de la llamada a reconocer al Creador creyendo en el Hijo», es decir, creyendo en la pluralidad divina que, como norma de unidad, se manifiesta y revela en el Hijo —cosa que constituye realmente el contenido del mensaje de Juan, el «amaos como os he amado».

El contenido de la revelación del Revelador es el Revelador mismo, es decir, (a) la unidad del Logos/Jesús nazareno con Dios Padre, con quien (b) es una misma cosa en virtud de la Armonía que entre ambos se da. Esa unidad y armonía, que es para los hombres, es la Revelación de Juan. El evangelio de Juan lo ha explicado todo lo que ha podido, presentando a Jesús en todas las [**140**] situaciones de la vida, incluso en la muerte, y haciendo *ver la gloria transparentada del Logos en Jesús.* Ahora bien, el evangelio ése es un escrito y se convirtió en letra. Y así como el evangelio nazareno tuvo sus versiones más o menos aceptables (de las que conocemos tres: los sinópticos), pero tuvo versiones que la iglesia no aceptó, p. e. las de Cerinto y Carpócrates (*Nueva hipótesis...,*

nn. 59-60), asimismo el evangelio de Juan pudo tener versiones o maneras de entenderlo docetas, es decir, negadoras de la verdadera humanidad de Cristo. Este último extremo no lo señala Lessing. Pero distingue expresamente entre el *evangelio* de Juan y el *Testamento* de Juan. Este sería la quintaesencia de aquél: *su contenido es la afirmación del amaos mutuamente en el horizonte de la unidad del Padre y el Hijo y en el de la imposibilidad del morir.* Pero, discutir sobre evangelio y testamento... ¡Menuda contradicción ridícula, liarse en disputas exegéticas a cuenta del evangelio espiritual!

Käsemann ha dicho algo más en lo que no podemos entrar ahora, pero a lo que —sin duda alguna, en la intención de Lessing— hay que aludir. Ha dicho: Y a lo mejor en Pablo tampoco está ese esquema humillación/exaltación. —Hay que reconocer que esta hipótesis resultaría... una revelación, algo completamente inesperado. La fe cristiana ha estado leyendo durante cerca de 2000 años, en san Pablo, la doctrina de la cruz y la exaltación. Un luterano lo sabe esto mejor que nadie; nadie más que Lutero convirtió la cristología en crucifijología. Si ahora pudiera empezar a sospecharse prudentemente que tal vez no sea completamente imposible llegar a ver este punto algo mejor, y en su caso advertir, primero, que este esquema no es el único y, luego, que no es el predominante..., quedaría ampliamente confirmada la teoría lessinguiana del libro elemental y su función, y cabría hacer una reinterpretación de la masa doctrinal del Nuevo Testamento desde el evangelio joánico, que sería el Logos que se revela, que se va revelando desde la creación del mundo mediante la filosofía y la religión, orientándose fundamentalmente a hacer comprensibles y posibles formas superiores de unidad entre los hombres...

¿Es posible todo esto? Creo que las iglesias dirán que no. También creo que es mucho mejor, en todos los sentidos, que digan que no, antes que propugnar, o permitir modos de propugnar, o conservar, unidad, que no son más que otras formas de fanatismo, de no entendimiento interior, de incomprensión tanto más incomprensiva cuanto más voluntariosa.

«La teoría de Lessing fue recogida por los filósofos del Idealismo alemán que, en su intento de racionalizar la doctrina cristiana, [**141**] apelaron al evangelio "espiritual", más filosófico, de Juan» (W. v. Loewenich). Para Fichte como para Herder, el único Cristo religiosamente adecuado, es el Cristo joánico, según el teólogo liberal Gaston Frommel. Schelling veía en los tres apóstoles Pedro, Pablo y Juan los tres grados del desarrollo de la iglesia cristiana... Pedro sería el apóstol del Padre, Pablo el del Hijo y Juan el del Espíritu...

Bien curioso es el impacto que en la filosofía del XIX produjo el *Testamento* de Juan. ¿No señaló Lessing una dirección y un método que se muestran, cada día que pasa, más ineludibles?

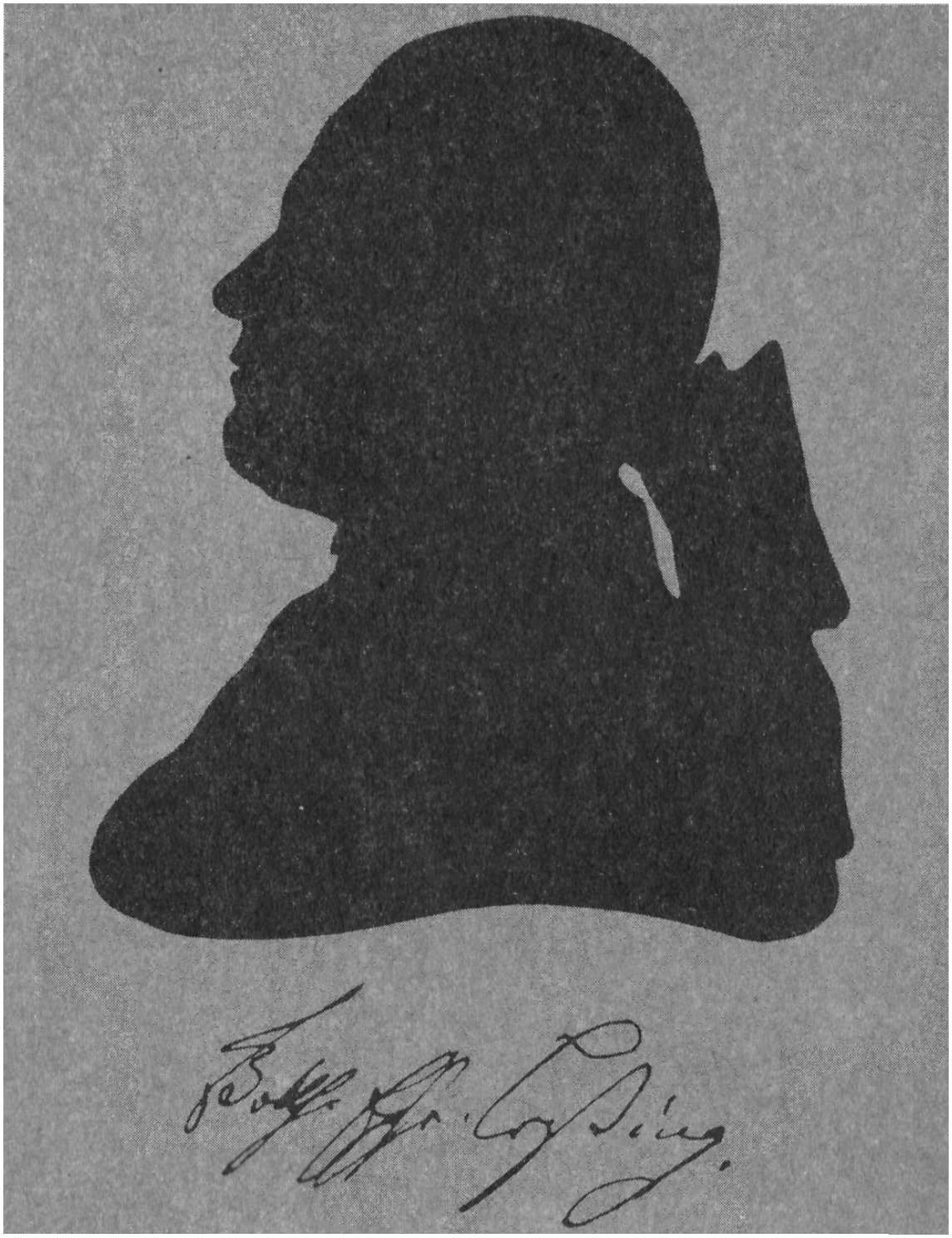
A este estudio introductorio, he de ponerle punto final, de momento. Escribió Lessing: «Lo increíble y nunca visto, lo medimos según la capacidad humana, la cual a su vez es también desconocida» (LM, XV 431, 30 ss.). Y, así, mi punto final no puede ser otro que señalar el paciente propósito de Gotthold Efraín Lessing de ir trabajando para convertir lo quimérico en imposible, lo imposible en utópico, lo utópico en posible, lo posible en verosímil, lo verosímil en probable, lo probable en necesario —de suerte que, un día (que llegará, seguro, seguro) pueda el hombre reconocer su dignidad divina, explicándose entonces el tremendo malestar y oscuridad múltiple de su pasado. Quimera y anagnórisis (reconocimiento).

Al reconocimiento de sí, no llegará el hombre sin proyectarse sobre el fondo y la compañía del Logos, de Dios/Imagen. La insuficiencia del hombre caminero, de cada paso suyo, cobra sentido y logra salvación en lo ya por el hombre caminado y en una nueva manera de entenderse y quererse unido a los demás y, principalmente, unido al Hombre. Para ello habrá de perder sus miedos y aprender una libertad que juega, más parecida incluso a la de los animales que a la de los hombres en muchos períodos de su historia. —En todo caso, «si llegas antes, no te estés dormido» (F. de Aldana)[11].

---

[11] Harold Schultze, l. c., p. 181. El episodio del Tasso, en *La Jerusalén libertada,* canto II, estrofa 1-54. Sobre Käsemann, cfr. Gerardo Sánchez Mielgo, *Visión joánica de los orígenes* [según Ernst Käsemann], en Jesucristo en la historia y en la fe, Madrid 1977, pp. 133-161 —excelente exposición de las tesis de E. Käsemann; del mismo Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17,* Tubinga 1967[2]; Paulinische Perspectiven, Tubinga 1969 (esp. Die Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Paulus); etc. Sobre el relato de la pasión, *Jesu letzter Wille,* p. 61; Sánchez Mielgo, pp. 136, 137, 138, 140. Walter von Loewenich, o. c., p. 190; Frommel, o. c., pp. 41-48; K. Löwith, o. c., p. 192.

# PRIMEROS TRABAJOS



*Silueta de Lessing, del año 1780, con su autógrafo.*

[**145**]

# PENSAMIENTOS SOBRE LOS DE HERRNHUTER[1]

1750

> Oro atque obsecro, ut multis injuriis jactatam atque agitatam aequitatem in hoc tandem loco confirmari patiamini. *CICERO pro Publio Quintio.*
>
> [*Os pido y conjuro permitáis que la justicia maltratada y perseguida con tantos atropellos, sea confirmada, finalmente, aquí en este lugar. CICERÓN,* Defensa de Publio Quintio.]

Las victorias deciden las guerras, pero son muy ambiguas como prueba de la justicia de una causa; mejor dicho, no valen como pruebas.

Las disputas entre estudiosos son también una especie de guerra, igual que los pequeños pequineses son una especie de perros. ¿Qué más da discutir sobre un Imperio o sobre una opinión, que la lucha cueste sangre o tinta? El hecho es que se discute.

Y en este caso también sucede pocas veces que quien tiene razón y quien debiera tenerla, sean una y la misma persona.

Mil pequeñas circunstancias pueden hacer que la victoria se incline hacia ésta o la otra parte. ¡A cuántos habría que tachar de la lista de héroes si los efectos de esas pequeñas circunstancias, o sea la suerte, les retirara la parte que tuvo en sus admirables acciones![2]

Que nazca en otro siglo tal y cual sabio, quítale algún que otro medio de darse a conocer, dale otros adversarios, sitúalo en otro país, y dudo mucho de que siga siendo el mismo que se le considera ahora. Y, si no sigue siendo el mismo, es que lo hizo grande la suerte.

¿Cómo se puede llamar victoria a la obtenida sobre enemigos que no pueden o no quieren defenderse; que, sin ofrecer resistencia, se dejan hacer prisioneros o se dejan matar y que, por lasitud, se caen al suelo llevados del impulso de su propio golpe? Llámesele como se quiera; sólo sé que eso no es una victoria, a no ser en opinión de quienes, para vencer, tienen que vencer sin luchar.

[**146**] Victorias de esas se dan también entre los estudiosos. Y mucho me equivocaré, si no son de esa clase las victorias que hasta ahora creyeron alcanzar nuestros teólogos sobre los de *Herrnhuter*[3].

Se me ha ocurrido poner por escrito mis pensamientos sobre esa gente. Ya sé que son superfluos, pero no más que su objeto, el cual servirá

de bausán al menos donde ejercitarse en los lances de la esgrima un joven y atrevido teólogo. El orden que voy a seguir es el buen orden de los perezosos. Se escribe como se piensa; lo que se omitió en su lugar correspondiente recógese cuando se presenta la ocasión; lo que se repitió por olvido tenga la bondad de saltárselo la segunda vez el lector.

Va a parecer que me remonto mucho. Pero cuando menos se piense, me habré metido en harina.

El hombre fue creado para la acción[4] y no para elucubrar. Pero justo por no haber sido creado para esto, tiende más a ello que a lo primero. Su maldad emprende continuamente lo que no debe hacer, y su audacia, lo que no puede hacer. ¡El, el hombre, va a dejarse poner barreras!

¡Felices tiempos aquellos en que el más virtuoso era también el más sabio y en que la Sabiduría toda consistía en breves normas de vida![5]

Demasiado felices para durar mucho. Creyeron los discípulos de los Siete Sabios[6] poder prescindir pronto de sus maestros. Verdades que cualquiera comprende pero que no puede practicar cualquiera, eran alimento demasiado fácil para su curiosidad. El cielo, que fuera antes objeto de su admiración, se convirtió en campo de sus conjeturas. Los números les iban abriendo un laberinto de misterios que les venían tan bien cuanto menos tenían que ver con la virtud[7].

El hombre más sabio de todos según una sentencia del Oráculo en la que éste se parece lo menos posible a sí mismo[8], se esforzaba en recoger, de esa temeraria bandada, el prurito de saber: «¡Insensatos mortales, lo que está por encima de vosotros no es para vosotros! ¡Volved la mirada hacia vosotros mismos! En vosotros mismos están las profundidades inexploradas en que os podéis perder con provecho! ¡Escrutad ahí los más secretos rincones! ¡Aprended ahí qué es la debilidad y qué es la fuerza, los ocultos vericuetos y la abierta explosión de vuestras pasiones! ¡Levantad ahí el reino en que sois súbditos y reyes! ¡Comprended y dominad ahí lo único que debéis comprender y dominar: a vosotros mismos!»

Así exhortaba Sócrates, o mejor, Dios por medio de Sócrates[9].

«¿Cómo» —exclamó el sofista. «¡Blasfemo de nuestros dioses, [**147**] seductor del pueblo, peste de la juventud, enemigo de la patria, perseguidor de la Sabiduría, envidioso de nuestro prestigio! ¿Qué pretenden tus fanáticas doctrinas? ¿Robarnos los discípulos? ¿Clausurarnos la cátedra? ¿Entregarnos al desprecio y a la pobreza?

Pero, ¿qué puede la maldad frente al sabio? ¿Puede obligarlo a cambiar de opinión? ¿A negar la Verdad? ¡Pobre sabio, si el mal fuera capaz de ello! ¡Ridícula la maldad que, incluso propasándose, no puede quitarle al sabio más que la vida! Sus mismos enemigos tenían que atestiguar que Sócrates era un predicador de la Verdad; ¿cómo iban a atestiguarlo, sino matándolo?

Sólo pocos de sus discípulos tomaron el camino que él les mostrara. Platón empezó a soñar y Aristóteles se puso a inferir. A través de una serie de siglos en que prevalecieron ora el uno ora el otro, llegó hasta nosotros la Sabiduría. Platón llegó a ser divino; Aristóteles, infalible. Ya era hora de que saliera Cartesio. En sus manos pareció que la verdad cobraba forma nueva tanto más engañosa cuanto más brillante. A todos abrió Cartesio la entrada al templo de la Verdad, puesta anteriormente bajo la cuidadosa custodia del prestigio de aquellos dos tiranos. Y éste es su mayor mérito[10].

Poco después aparecieron dos hombres que a pesar de sus celos mutuos tenían idéntica intención. En entrambos era aún la filosofía muy práctica. Les estaba reservado el someterla al cálculo. Una ciencia de la que la Antigüedad conociera apenas las primeras letras, encaminólos con pasos seguros hasta los más ocultos secretos de la Naturaleza. Parecían haberla sorprendido en acción[11].

Sus discípulos son actualmente loor del género humano y creen tener un muy particular derecho al nombre de filósofos. Son inagotables descubriendo nuevas verdades. Valiéndose de pocos números unidos con signos, pueden aclarar misterios en un mínimo espacio, donde Aristóteles hubiera necesitado una enorme cantidad de volúmenes. Así que llenan la cabeza y dejan vacío el corazón. Dirigen su espíritu hacia los cielos más lejanos, mientras que por las pasiones se pone su ánimo por debajo de los brutos[12].

Mas, el lector se me estará impacientando. Espera algo muy distinto de una historia de la filosofía *in nuce.* Tengo que decirle que pongo esto por delante precisamente para poder mostrar con semejante ejemplo cuál ha sido el destino de la religión; lo cual me acerca mucho más a mi propósito.

Tengo para mí que a la religión le ha sucedido como a la filosofía.

Vayámonos a los tiempos más remotos. ¡Qué sencilla, fácil y [**148**] vital era la religión de Adán! Pero ¿cuánto tiempo duró?[13] Cada uno de sus descendientes le añadió algo según su dictamen. Lo esencial quedó sumergido en un diluvio de afirmaciones arbitrarias[14]. Todos fueron infieles a la Verdad aunque unos menos que otros; los que menos, los descendientes de Abrahán. Y por eso los juzgó Dios dignos de una especial consideración. Pero también entre ellos aumentó poco a poco la cantidad de prácticas insignificantes y autocomplacientes, tanto que sólo unos pocos conservaron un concepto correcto de Dios, quedando los demás suspendidos de la fantasmagoría exterior y considerando a Dios como un ser que no puede vivir si no le llevan la ofrenda matutina y la vespertina[15].

¿Quién podía arrancar al mundo de su oscuridad? ¿Quién podía ayudar a que la verdad venciera a la superstición? Ningún mortal. Θεος ἀπο μηχανης [Deus ex machina][16].

Y vino Cristo[17]. Permítaseme que lo considere ahora solamente en tanto maestro iluminado de Dios. ¿Eran otras sus intenciones sino restaurar la religión en su pureza y mantenerla dentro de los límites en que produce efectos más saludables y generales cuanto más estrechos son esos límites?[18] Dios es espíritu, debéis adorarlo en espíritu. ¿En qué insistió más que en esto?[19] ¿Hay alguna proposición que sea más capaz que ésta de unir todas las clases de religión? Pero justamente esa unión fue lo que exasperó a los sacerdotes y escribas contra él: «¡Pilatos, éste blasfema contra nuestro Dios: crucifícale!» Y un ladino Pilatos no niega nada a unos sacerdotes irritados.

Repito, aquí considero a Cristo como a maestro iluminado de Dios solamente. Y rechazo todas las consecuencias que de ahí pueda sacar la malicia[20].

Bien satisfecho se sentía el siglo primero de ver a unas gentes que caminaban en la más estricta virtud, que alababan a Dios en todas sus acciones, que le estaban agradecidos incluso ante la más ignominiosa de las desgracias, que se esforzaban a porfía por sellar con su sangre la Verdad.

Pero apenas se cansaron de perseguirlos, se cansaron los cristianos de ser virtuosos. Se impusieron poco a poco y creyeron nada menos que ser automáticos detentadores de su santo modo de vida primero[21]. Eran como ese vencedor que somete a los pueblos con ciertas máximas atractivas, pero que no bien se le han sometido abandona luego las máximas en propio perjuicio.

En la guerra se emplea la espada y en la paz se la lleva de adorno. En la guerra no se procura más que sea tajante. En la paz se la limpia y se le da, con oro y piedras preciosas, un falso valor.

[**149**] Mientras tuvo guerra la iglesia procuró dar a su religión, por medio de una vida intachable y admirable, esa viveza que pocos enemigos son capaces de resistir. Pero apenas tuvo paz, cayó en lo de adornar su religión[22], poner sus dogmas en un cierto orden[23] y apoyar con pruebas humanas la verdad divina[24].

En esta tarea fue tan afortunada como pudiera desearse. Roma, que anteriormente dejara sus dioses patrios a todos los pueblos vencidos; que incluso los adoptó como dioses propios, elevándose con tal conducta a una altura superior a la que le dio su poder; esa Roma se convirtió de repente en una aborrecible tirana de conciencias. Y en mi entender ésta fue la causa principal de que el Imperio Romano, de César en César, fuera decayendo cada vez más[25]. Pero esta consideración no forma parte del objetivo que me he propuesto. Sólo intentaba conducir paso a paso a mi lector a través de los siglos y poder mostrarle cómo día tras día fue menguando el cristianismo práctico, mientras que el cristianismo teórico alcanzaba con sus fantásticos caprichos y ampliaciones humanas una cota

a la que hasta hoy día jamás fue llevada religión alguna en alas de la superstición. Todo dependía de uno, el cual se equivocaba cada vez con mayor frecuencia a medida que podía equivocarse con mayor seguridad.

Se sabe quiénes son los primeros que en esos tiempos indignos quisieron volver a ver con sus propios ojos. Cierto que la inteligencia humana se deja poner yugos; pero cuando aprietan demasiado, se los sacude enseguida. Huss y algunos otros que ponían en duda la autoridad del representante de Cristo, en éste o el otro punto, fueron indiscutiblemente los precursores[26] de los varones que desbaratarían felizmente esa autoridad por entero.

Llegaron. ¿Qué adverso destino hizo que discreparan sobre palabras, sobre una nonada, dos hombres[27] que hubieran sido los más adecuados para restaurar la religión en todo su esplendor? ¡Bienaventurados varones; vuestros ingratos sucesores se ven a vuestra luz y os desprecian! Vosotros sois los que asentasteis sólidamente en las testas de los reyes las vacilantes coronas y se ríen de vosotros teniéndoos por los más pequeños e interesados espíritus.

Mas no ha de sufrir en mi panegírico la Verdad. Con todo, ¿cómo pudo suceder que la virtud y la santidad ganaran tan poco con las mejoras que introdujisteis? ¿De qué aprovecha creer rectamente si se vive mal? ¡Qué suerte, si nos hubierais dejado sucesores tan piadosos como instruidos! La superstición cayó, pero aquello por lo que la derribasteis, la razón, tan difícil de mantener en su esfera, os condujo a otro extravío, el cual no es que alejara de la [**150**] Verdad por cierto, pero alejaba tanto más de la práctica de los deberes propios de un cristiano[28].

Y ahora en estos tiempos —¿diré tan felices, o tan desgraciados?— en que se ha hecho un montaje tan primoroso de teología y filosofía, que a duras penas se distingue a una de otra, pues que ésta quiere alcanzar la fe con pruebas y aquélla ha de apoyar con la fe a las pruebas[29]; digo que ahora, con este trastornado modo de enseñar el cristianismo, un buen cristiano es cosa más rara que en los tiempos oscuros. En el plano del conocimiento somos ángeles, y en el de la vida, demonios.

Dejo en manos del lector la búsqueda de más paralelos entre la suerte de la religión y la de la filosofía. Se encontrará en general con que los hombres, tanto en una como en otra, no quisieron más que elucubrar, pero nunca quisieron actuar.

Y ahora vengamos a aplicar estas consideraciones al caso de los de *Herrnhuter*. Resultará fácil. Pero antes quiero dar un salto atrás, a la filosofía.

Imaginemos que apareciera en nuestros tiempos un hombre que, desde la altura de sus sentimientos, pudiera lanzar una mirada despectiva a las actividades más importantes de nuestros eruditos; que supiera descu-

brir con socrática fuerza los aspectos ridículos de nuestros loados filósofos y osara decir en confiado tono:

> «Vuestra ciencia es aún la infancia de la Sabiduría, pasatiempo de prudentes, consuelo de orgullosa ceguera[30].»

Supongamos que sus amonestaciones y doctrinas todas se dirigieran a lo único que nos puede proporcionar una vida feliz, a la virtud. Que nos enseñara a prescindir de la riqueza, incluso a rehuirla. Que nos enseñara a ser inexorables con nosotros mismos y pacientes con los demás. Que nos enseñara a apreciar el mérito, aunque estuviera abrumado de desgracia y vergüenza, y a defenderlo contra la poderosa estulticia. Que nos enseñara a sentir vivamente la voz de la Naturaleza en nuestro corazón. Que nos enseñara no sólo a creer en Dios, sino lo que es más noble, a amarlo. Finalmente que nos enseñara a caminar mirando a la muerte de frente impasiblemente y a demostrar, saliendo voluntariamente de este escenario, que se está poseído de la convicción de que no nos mandaría la Sabiduría quitarnos la máscara si no hubiéramos acabado ya nuestro papel[31]. Imaginemos por lo demás que este hombre no poseyera nada de todo ese conocimiento que es tanto más jactancioso cuanto menos sirve. Que no fuera experto ni en [**151**] historias ni en lenguas[32]. Que conociera las bellezas y maravillas de la Naturaleza sólo en la medida en que son las pruebas más seguras de su gran Creador. Que hubiera dejado de investigar todo eso sobre lo que se puede decir ante los tontos con tan poca gloria cuanta mayor satisfacción propia: *No sé, no lo comprendo.* Supongamos que, no obstante, ese hombre pretendiera el título de filósofo, que fuera tan valiente como para disputárselo a gentes cuyos cargos públicos los hacen acreedores a ese título deslumbrador. Y si además, al arrancar en todas las sociedades la careta de la falsa Verdad, fuera el causante de que sus aulas estuvieran, no diré vacías, pero sí menos llenas; decidme, por favor, amigos, la que armarían contra este hombre. ¿Dirían acaso: «nos hemos equivocado, tiene razón él»? Hace falta no conocer a ningún filósofo para pensar que un filósofo es capaz de retractarse.

«¡Huy!, murmurará un especialista en Algebra; ¿que usted, amigo, es filósofo? Vamos a ver: ¿Sabe usted cubicar un conoide hiperbólico? O bien otra cosa: ¿Es usted capaz de diferenciar una magnitud exponencial? Esto son pequeñeces; vamos a emplear nuestra fuerza en algo mayor. ¿Mueve usted la cabeza? ¿No? Ya lo tenemos. Hubiera apostado enseguida a que no sabe siquiera lo que es una magnitud irracional. ¿Y te eriges en filósofo? ¡Qué audacia! ¡Qué tiempos! ¡Qué barbarie!»

«¡Ajá!, le interrumpe el astrónomo; ¿así que también a mí me aguarda una respuesta desacertada? Porque si, como veo, no posee los principios elementales del Algebra, tampoco podrá tener acerca de la luna una teo-

ría mejor que la mía, a no ser que se la infunda Dios. Vamos a ver qué sabe usted de esto. ¿Se calla? ¿Y además se ríe?»

¡Hagan sitio que vienen un par de metafísicos a romper una lanza con mi héroe! «Así que, grita el uno, ¿cree usted en las mónadas?» «Sí.» «¿De modo que rechaza usted las mónadas?», clama el otro. «Sí.» «¿Cómo? ¿Cree y no cree en ellas? ¡Primoroso!»

En vano haría como el joven campesino a quien preguntó su cura: «¡Sabes cuál es el séptimo mandamiento?» En lugar de responder, cogió el campesino su propio sombrero, se lo puso en la punta del dedo haciéndolo girar con gran habilidad, y añadió: «¿Usted sabe hacer esto, señor cura?» Pero quiero hablar más en serio. Digo que en vano propondría a su oponente otras cuestiones importantes. Inútilmente les demostraría incluso que sus cuestiones tienen más importancia que las de ellos. Al primero de ellos le diría: «¿No podría moderar usted su hiperbólico orgullo?» Y al otro: [**152**] «¿Sois menos mudables que la luna?» Y al tercero: «¿No sería posible emplear la propia inteligencia en algo mejor que en cosas inexplorables?» «¡Usted es un fanático!», gritarían los tres a una, «¡un loco escapado del manicomio! Habrá que preocuparse de devolverlo a usted a su sitio.»

Gracias a Dios, aún no apareció tan temerario amigo de los laicos ni podría aparecer tampoco en nuestro tiempo, pues los señores que tanto hacer se dan con la realidad de las cosas ya se cuidarán de que no llegue a ser realidad nunca mi fantasía.

Pero, ¿qué hubiera pasado si nuestros teólogos se hubieran encontrado con tal sino? Voy a explicarme sin rodeos, pues estimo que a un hombre como el que he descrito lo tendrían los filósofos por lo que ahora están tomando los teólogos a los de *Herrnhuter.* ¿Se ve ya adonde voy a parar?

Una sola pregunta que no es posible responder afirmativamente si se tiene un mínimo de equidad, mostrará claramente que mi comparación no carece de fundamento. ¿Los de *Herrnhuter,* o su jefe el *conde Von Z.,* tuvieron alguna vez la intención de cambiar la teoría de nuestro cristianismo? ¿Dijo éste alguna vez: «Mis correligionarios[33] yerran en esta doctrina o en la de más allá?» ¿O bien, acaso dijo: «Entienden mal tal punto; en eso debieran dejarse corregir de mí?» Si quieren ser sinceros nuestros teólogos, tendrán que conceder que el conde Von Z. nunca se ha erigido en reformador de la religión. ¿No les dio más de una vez las más claras seguridades de que sus dogmas son en todo concordes con la Confesión de Fe Augustana?[34]. «Bueno, contestarán, pero entonces, ¿por qué en sus escritos supone cosas abiertamente contrarias a esas seguridades que dio? ¿No lo hemos convencido de los más abominables errores?» Permítaseme que aplace un poco la respuesta a este punto. Basta con su confe-

sión: no pretende cambiar nada de los dogmas de nuestra iglesia. Pues, ¿qué es lo que quiere?[35]

[**153**]

## DATOS Y NOTAS

1. Este es el primer escrito teológico de Lessing, excepción hecha de un pequeño trabajo de teodicea de la historia, que escribiera a los 13 ó 14 años, oponiéndose a la tesis entonces corriente en medios religiosos (tesis rousseauniana, antiilustrada, antipelagiana) de que la decadencia del mundo es cada vez mayor. Briegleb (*Lessingsanfänge* [*1742-46*], Frankfurt 1971) concede gran importancia a este trabajo inicial; no así H. Thielicke (cfr. Arno Schilson, *Geschichte im Horizont der Vorsehung,* pp. 47 ss.). Rousseau asignaba a los gobernantes la tarea de ir frenando la inevitable decadencia.

*Herrnhuter* (herrnhuteriano, ex-herrnhuteriano, dicho de Schleiermacher) es la palabra con que se designa un movimiento religioso cuyo centro geográfico se sitúa en la Lusacia superior, no lejos de Kamenz, donde ejerciera su cargo de Pastor el padre de Lessing. El conde Zinzendorf (1700-1760) estableció allí en sus tierras a un grupo de «hermanos bohemios», gente morava que le reclutó un carpintero converso al catolicismo. Con ese grupo, procedente de un movimiento, el de los hermanos bohemios, avezado a una piedad independiente, interiorista, intensamente reformadora de la vida práctica, perseguido desde los tiempos de Huss tanto por la iglesia «utraquista» (que administraba la comunión bajo las dos especies) como por la iglesia católica, pero que había sabido resistir manteniéndose en un espíritu vivo y laborioso; con ese grupo, el único que seguía prosperando desde los días de la Reforma, cuando ya todo había aterrizado en la rutina ritual y legal, ortodoxa y metafórica, se propuso Zinzendorf reavivar el ambiente religioso y afrontar los problemas que había dejado el pleito confesional por una parte y los que creaba la Ilustración por otra. Este grupo «bohemio fraternal» tenía el mordiente que faltaba a los grupos píos que se habían ido replegando en el interior mismo de las iglesias luteranas, en la Alsacia y en el Rin y que se mantenían allí cultivando fervorosamente la vida espiritual, pero sin plan alguno de reforma real de las condiciones y los modos de vida, sin propósito práctico, pues (Cfr. Emile G. Léonard, *Historia del Protestantismo,* III [Decadencia y Renovación], Barcelona 1967, pp. 231 ss.). Hasta Wesley, el fundador del Metodismo inglés, descubrió ese mordiente en 1738, [**154**] cuando la visita que hizo a Herrnhuter, convirtiéndose luego con mayor intensidad aún.

Dentro del luteranismo existía la tradición de la unión entre ortodoxia y mística; cuando se debilitó la ortodoxia, es decir, cuando se quedó meramente en lo que es, comenzó a fermentar el elemento místico, espiritualmente activo. Felipe Santiago Spener (1635-1705), preocupado principalmente por la vida espiritual, desinteresado peligrosamente por la pureza confesional (cfr. Möhler, *Symbolik,* I § 73) y en contacto con calvinistas y católicos (p. e. con el jesuita Claude Menestrier), desarrolló durante 20 años en Frankfurt una actividad animadora de pequeños grupos que se reunían en casa de los Pastores mismos —grupos de «fe viva», «sin formulaciones» doctrinales ni «barreras» (Léonard, *op. cit.,* III 87). Estos *collegia pietatis,* naturalmente, así como se convertían en el portachuelo donde iban a aparcar las almas deseosas de perfección o cansadas del mundano tráfago, incluido el de las religiones oficiales, asimismo se atraían la atención suspicaz y desconfiada de la jerarquía. Mas, estaba en el espíritu y en las necesidades del tiempo. En todos los órdenes: cultural, político, laboral, religioso, aparecían los

pequeños grupos en sociedades y agrupaciones particulares... Esta especie de cursillos espirituales de Spener, se esparcieron por toda Alemania en alas de un escrito donde, luego de criticar la desmoralización de la sociedad profana y de la sacerdotal, se formulaba una solución en seis «deseos piadosos» (pia desideria), que dieron su forma germinal al Pietismo: a) fundar grupos, no iglesias ni parroquias, para cultivar el conocimiento vivo y enfervorizado de la Palabra bíblica (¡no de la Biblia como depósito de argumentos teológicos!); b) llevar a la práctica con todas sus consecuencias el sacerdocio universal (que organiza a la comunidad de modo igualitario y fraternal); c) predominio de la vida cristiana sobre la teología, de la práctica sobre la especulación («absorción de la Verdad por la vida», Léonard, ib. 92); d) menos polémica y más caridad; e) la teología de Taulero (1300-1361), la Imitación de Cristo, de Tomás de Kempis (1380-1471) y la Teología Alemana (Theologia deutsch), de Enrique de Suso (1300-1365), que editara Lutero en 1518, pero estudiadas en reuniones, llenas de voluntarioso fervor, entre profesores y alumnos, eran la materia de meditación (¡nada de academicismo, sino comunicación fraternal!); f) menos oratoria sagrada y más catecismo y escuela.

La Ortodoxia atacó furiosamente al Pietismo, tratándolo como mero Quaquerismo. Pero el Pietismo llevaba en sí mucha pasión, y respondía, en clave religiosa, a ciertas profundas necesidades del momento. Así que se impuso, hasta el punto de fundarse una facultad de teología, en Halle, inspirada en los principios y métodos pietistas, en la cual había que convertirse casi por reglamento —como luego en muchas instituciones confesionales, que crearon centros donde educar, en el fervor intenso y exclusivo, a la niñez y muchachada levíticas o proféticas.

De Halle, donde lo metieron a los diez años, salió Zinzendorf, el ahijado de Felipe Santiago Spener y descendiente de un caballero de la Tercera Cruzada (cfr. Léonard, ib. 93 ss.; para su teología, Möhler, *Symbolik,* 1 § 74, y Leiv Aalen, *Die Theologie des Grafen Zinzendorfs,* en *D. Werner Elert-Gedenkschrift,* Berlín 1955, pp. 220-240). En 1727 se establecieron, como dijimos, en sus tierras los hermanos bohemios, con el estatuto, al principio, de parroquia luterana y luego con el de comunidad extraconfesional, mas dentro del marco de la iglesia territorial sajona y reguladas doctrinalmente por la *Confessio Augustana.* En 1734, buscando fórmulas para ser lo más exento posible de la jurisdicción ordinaria, como es lógico y necesario en este tipo de movimientos muy espirituales y al mismo tiempo muy prácticos, se hizo ordenar de obispo moravo. La reacción luterana y calvinista fue brutal. El padre de Lessing por su parte fue sumamente moderado y comprensivo, como quien reconocía la significación de ciertos movimientos piadosos. (El abuelo [**155**] paterno de Lessing se había licenciado en teología con un trabajo sobre «la tolerancia de las religiones» —nada de doctrinas humanistas, sino derecho concordado, pero con un tratamiento honrado y constructivo del tema—.) Zinzendorf fue desterrado. El destierro sirvió para organizar a los de Herrnhuter por toda Alemania, Inglaterra y Francia. En 1747 se le autorizó a volver a Herrnhuter, donde se estableció en 1755 y murió en 1760.

La teología de Zinzendorf hay que ponerla en relación con las dos grandes corrientes de ese tiempo: el Pietismo y la Ilustración. En la medida en que se produce un alejamiento general respecto a las iglesias oficiales, se convierten la mística medieval, la mística católica moderna y luego la luterana en la línea de fuerza donde, con san Bernardo y san Agustín, se unen Madame Guyon y Fénelon, Johan Arndt y Christian Thomasius, Pierre Poiret y Gottfried Arnold... La actitud carte-

siana del conocimiento inmediato y personal, por uno mismo, encuentra en este movimiento la versión mística de la unión del alma con Dios, unión en modo alguno mediatizada: ni por la Palabra bíblica ni por la ministerial o eclesial (cfr. Utterdörfer, *Zinzendorf und die Mystik*), pero sin romper en absoluto con las iglesias (al precio, naturalmente, de tener que acabar prestigiando y robusteciendo a la ortodoxia). Con ello, el carácter luterano de la teología de Zinzendorf queda muy cuestionable. En contacto con Christian Thomasius, hacia 1725/6, defiende un cristianismo que se opone «en parte a la ortodoxia y al eclesiasticismo corriente y en parte al racionalismo de la Ilustración radical» (Leiv Aalen), buscando una «razón práctica» y poniendo en el sentimiento (Gemüht, Empfindung, Gefühl) el lugar propio de la religión (Leiv Aalen, l. c., p. 229).

Todo esto representará para el joven Lessing una ventaja impagable. Con su finura y su gallardía, captará lo sólido de ciertos planteamientos y será capaz del valor moral necesario para desafiar convencionalismos y moderar ajenas expectativas. A la ortodoxia, aprende a conocerla en su misma casa, desde una sacristía (¡espléndida fuente!); al Pietismo lo tiene a mano allí en el vecindario, y en casa, pues su padre advertía la sinceridad y el valor del movimiento herrnhuteriano, llamado a marcar la vida espiritual de Europa desde Schleiermacher y Kant hasta Kierkegaard y Sartre.

Creo que hay que aludir a un aspecto, a veces sarcásticamente ridiculizado, del Pietismo. Su Erótica Mística, su teología de las Nupcias, dio lugar a escándalos y mofas. Muchas de esas cosas han revivido luego en el catolicismo, sin saberse ya, las más veces, de dónde procedían. Los herrnhuterianos tenían su «Asociación de loquillos de Jesús», su «Orden de los bebés», una Santísima Trinidad aludida como Papá, Mamá y el Corderito; hablaban de que, para casarse, hacen falta tres, pues que los maridos no pasan de ser vicemaridos, dado que «Cristo es el Hombre, entiéndase el Macho por excelencia» (Léonard, *op. cit.,* III 97). La piedad se orientaba hacia el corazón y, en especial, a la llaga del costado, ese dulce lecho —decían (joánicamente)—. Y consideraban ser el sorteo un procedimiento «providencial» para la distribución de ciertos cargos, o para formar las parejas de los matrimonios. Todo esto, cursi y de pésimo gusto ciertamente *para nosotros,* traducido y edulcorado hasta la absoluta inanidad ética, rebotando, rebotando, había de llegar hasta hoy mismo, como quien dice, con «le Sacré Coeur» y demás productos de la reacción francesa posrevolucionaria...; todo esto, sin embargo, cumplió una función inmensa de *consuelo,* de consuelo de quienes, no pudiendo llevar el peso de la libertad de conciencia ni siquiera el de la crítica, tampoco podían contentarse ya con las mismas tonadas dichas con los mismos gestos de una religión estéril que se había descalificado a sí misma en el XVI y XVII. La idea de *consolar,* de buscar un refugio para la gente sencilla, será decisiva en la vida de Lessing, y será el motivo que lo llevará a lanzarse a la polémica más importante de su vida, a la «lucha contra la Teología» (Dilthey), [**156**] para salvar la religión, la religión revelada, en la que debía educarse la razón; un propósito que todavía no se le ha reconocido, no se le ha podido reconocer. En la recensión del libro con que S. G. Zimmermann denunció los errores capitales de los herrnhuterianos, el joven Lessing ya protestó en 1751 de que se dedujeran, de ciertas páginas sobre las que fuera mejor «correr un tupido velo», la existencia de «hechos de lascivia punible»..., cuando no pasaban de ser cosas escritas «un poco con demasiada li-

bertad, un poco demasiado repugnantes, demasiado entusiastas» (LM, IV 298, 31-34).

2. Escribía D'Alembert, citado y traducido por Hervás y Panduro en 1794, *Causas de la Revolución Francesa,* Madrid 1943: «Este suceso (el aniquilamiento de los jesuitas en Francia) da materia para añadir un capítulo a la historia de los grandes acaecimientos sucedidos en virtud de causas pequeñas.»

3. En esta breve introducción, se presentan temas relativos a la Historia, que suponen el camino que se ha hecho ya desde Descartes (fijado en el conocimiento racional y deductivo) hasta Pierre Bayle, que, sin dejar de ser cartesiano, se propone la conquista del mundo histórico, para lo que se orientará, prescindiendo de *todo* prejuicio que no sea el del amor al *hecho,* hacia las «res minutissimas», hacia las fuentes críticamente tratadas, hacía la «salvación» de todo lo histórico, que haya sido deformado por prejuicios e intereses, vencido por la injusticia de la vida y la historia y luego sepultado por la injusticia de los historiadores. (Cfr. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración,* pp. 225 ss.). En esta época, Bayle, concretamente su *Dictionnaire critique,* ejerce una influencia decisiva en la orientación de Lessing, como señaló ya su primer biógrafo, T. W. Danzel (*Gotthold Ephraim Lessing, sein Leben und seine Werke,* Leipzig 1850, p. 220). También es posible que la alusión a la suerte y a las mil pequeñas circunstancias, apunte ya a la problemática de la causalidad secundaria, infinita e incalculable que, por acumulación *gradual* (Leibniz), decide la forma histórica de algo o alguien en un momento dado. Directa o indirectamente, al joven Lessing le habían llegado ya esquemas de la filosofía leibniziana y espinosiana.

4. Karl Barth señala en esta idea la clave de la Antropología de Lessing, en el comienzo mismo de su exposición de la teología de nuestro autor. La acción dramática le interesa porque manifiesta «el sentido más profundo de la vida humana: el hombre, pero el hombre en su acción, o al revés, la acción, pero la acción del hombre: he ahí el tema y el problema particular de Lessing» (*Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert,* Zurich 1960, p. 211).

5. La forma sapiencial del conocimiento consistirá en *breves normas,* y esas breves normas versarán *sobre la vida.* Aquí ha llegado Lessing, bien pronto, a un principio que le permitirá concebir crítica y novedosamente el movimiento que pueden imprimirle a la vida la razón y la revelación.

6. En los felices tiempos primeros coloca a los Siete Sabios. Estos tiempos no son «los más remotos», los de Adán, de que hablará luego. Pero los hace paralelos desde el punto de vista de la degeneración del saber, subsiguiente a los comienzos, tanto en la historia de la filosofía como en la historia de la religión. El paralelismo se refiere a la correspondencia entre el saber y la vida, y en la concisión y claridad de ese saber. Todavía en 1773, en *Leibniz, de las penas eternas,* escribirá que la filosofía superior no es otra que la más antigua. Descartes trabajaba desde la misma perspectiva. Cuando le dicen que va «a fundar una nueva filosofía», contesta: de nueva, nada; es la de la antigüedad (E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración,* México D. F. 1950, p. 260).

Desde el siglo VI a. C., atribuye la tradición en Grecia una serie de sentencias morales a los Siete Sabios. «Dichos breves y dignos de memoria que cada uno de ellos pronunció cuando, reunidos en Delfos, quisieron ofrecer a Apolo en su templo [**157**] las primicias de su sabiduría y le consagraron las inscripciones que todo el mundo repite: "conócete a ti mismo" y "de nada, demasiado"» (Platón, *Protá-*

*goras,* 342 [traducción de F. de P. Samaranch]). La lista de los Siete Sabios varía; la que da aquí Platón no coincide con la de Plutarco (*El banquete de los Siete Sabios*). Pero la tradición les atribuye el rasgo común de representar una sabiduría práctica, orientada a la virtud y a la vida política, y que se expresaba en frases «chocantes, breves y llenas de sentido» (Platón).

7. Alude a los pitagóricos. Luego señalará un paralelismo con la aritmética moderna (aquí p. 147), sin hablar de la «aritmosofía» que divagaría en el siglo XVIII (cfr. Antonio Faivre, *El esoterismo en el s. XVIII,* Madrid 1976). Cfr. *Educación*, 95 (p. 594).

8. Porque por una vez declaró algo sin ambigüedad, a saber, que Sócrates era el más sabio de todos (Beyschlag).

9. Cfr. *Literatura moderna,* carta 10 (p. 227) y carta 11 (p. 229). «El joven y atrevido» teólogo hablaba de tal manera que, si luego daba en hablar de *Dios por medio de Jesús,* se producía una simetría y se insinuaba una teología llena de ambigüedades para la mentalidad ortodoxa. —A continuación, calificará el sofista, a esta exhortación, de «schwärmerisch» (fanática, entusiasta o beata, según quien califique— cfr. aquí *Tema prematuro,* p. 351 ss.).

10. Lessing cree que en la filosofía cartesiana es Sócrates quien vuelve, su método; pero esta vez con mayor fuerza que antes, pues vuelve «aliado con el *rigor* del método actual» (subrayado nuestro) (*Literatura moderna, carta* 11 [p. 131]); a diferencia de la restauración filosófica neoplatónica, que había perdido el vigor y rigor de la Matemática, o de la orientación de Justino, que se asusta ante el método de la deducción matemática. Esta decadencia de la filosofía favoreció la rápida propagación del cristianismo (LM, XIV 316, 205 s.-317, 1-5). Notable la valoración que hace de Descartes: su «mayor mérito» consiste en haber *roto la tiranía,* en haber abierto la puerta de *la Verdad a todos.* Es la valoración de Descartes que expone D'Alembert en el *Discurso preliminar de la Enciclopedia,* Madrid 1965 (traducción de Consuelo Berges), p. 108, 120-123. Por eso resultó inútil el revoloteo de Mersenne y los oratorianos por vender a Descartes como agustinista moderno... ¡Vendrían a decir lo mismo, Descartes y san Agustín!, según el catolicismo que en el XVII se interiorizó con san Agustín. Pero a Descartes le tenía sin cuidado coincidir con san Agustín o con cualquier autoridad: él quería coincidir consigo mismo, nada más, y menos que cualquier otra le interesaba la cobertura de tan alta autoridad (Cfr. Henri Gouhier, *Augustinisme et cartésianisme au XVII siècle,* París 1978).

11. Newton (1642-1721) y Leibniz (1646-1716), inventores del cálculo infinitesimal. Sorprender a la Naturaleza en acción, en drama, era un logro decisivo en un ser «creado para la acción», cual el hombre.

12. Según Henry E. Allison (*Lessing and the Enlightenment,* Michigan 1966, p. 52) aludiría a los wolfianos. La consigna de Spener, uno de los padres del Pietismo, había sido «meter la cabeza en el corazón».

13. Allison, *op. cit.,* p. 53: «Esa religión sencilla, fácil y vital no es más que la religión natural de Tindal, y la descripción del desarrollo subsiguiente como perversión de su ideal originario es sencillamente una nueva manera de presentar la concepción deísta de la religión positiva como corrupción de la originaria religión natural.»

14. Cfr. *Educación,* n. 6 ss., según Beyschlag, que señala la función de la idea de educación ya en este escrito.

15. Aparece ya aquí una idea de Dios, de un dios que muere de inanición si no se le alimenta. El tema reaparecerá en el «Prometeo», de Goethe, escrito no sin [**158**] influencia de Lessing y que está en el origen del estallido de la disputa sobre el espinosismo de Lessing. Cfr. Introducción, pp. 53 s. y *Jacobi,* pp. 361, 375 n. 5.

«Nada más pobre bajo el sol conozco
que vosotros, ¡oh, dioses!
Apenas si lográis, desventurados,
con el vaho de las víctimas y preces
algún pábulo dar a vuestra olímpica,
mayestática andorga,
y de fijo que el hambre os acabara
si no fuera infinita la caterva
de esos locos, pueriles pordioseros
que nunca la ilusión del todo pierden.»

(Goethe, *Prometeo,* en Obras Completas I 196, traducción de don Rafael Cansinos Assens).

El tema de las continuas ofrendas a Dios, pena de su ira, aparece también en la recensión que hizo en 1751 de la *Confesión a Dios de un cómico cristiano excluido de la comunión pública* [*eclesiástica*] (LM, IV 270, 20 ss.).

16. El μηχανη (mecano) era una especie de grúa con una polea fijada al extremo superior de la parte izquierda del escenario. Desde allí se podía mostrar, quieto en el aire, o subiendo o bajando, a un dios o héroe que intervenía de repente, sin conexión con la trama del asunto, y lo resolvía —contraviniendo el precepto aristotélico: «en los hechos mismos no puede haber ninguna cosa irracional» (Cfr. Aristóteles, *Arte poética,* 15)—. Parecería que va a intervenir un elemento que no responde a los factores en presencia, pero hace enseguida una salvedad que mantendrá durante toda su vida: considerar a Cristo como mero hombre, en la historia, mas protestando contra cualquier interpretación de que ello signifique negar la divinidad de Cristo.

17. Cfr. *Educación,* n. 53 (p. 585).

18. Cfr. *Papeles tocantes revelación* (p. 427): «Llamo su puesto a ese pequeño pero insuperable círculo...»

19. Cfr. Juan 4, 24. *Demostración en espíritu y fuerza* (aquí pp. 441 ss.).

20. Cfr. *Educación,* n. 59 (p. 586).

21. Cfr. *Testamento de Juan* (p. 457 ss.). La sacramentalidad hará pensar que si los cristianos no son justos, es sólo *per accidens:* a los otros no les sirve de nada, en principio, obrar justamente. Es cuestión de *gracia* o de fe. La Sociología de la Religión diría hoy que la nueva ideología se buscaba su plataforma jurídica y social *definitiva* e incuestionable. Esta pretensión será objeto de crítica por parte de Lessing en diversos frentes, como diría él.

22. O «hacerla atractiva». Cfr. *Literatura moderna*, carta octava (p. 223).

23. Cfr. *Ernst y Falk* (p. 606): cuán pronto y equivocadamente se lanzaron a sistematizar; siempre hubiera sido «demasiado pronto» para hacerlo.

24. Cfr. pp. 419 ss.

25. Diez años más tarde expondrá clásica y brillantemente esta tesis Gibbon (*The Decline and Fall of the Roman Empire).*

26. Huss (c. 1369-1415), Wiclef, «el lucero matutino», y Savonarola. Los ve en paralelo con Descartes; su función habría consistido en quitar el obstáculo para que cada cual pudiera ver con sus propios ojos —«dar acceso a todos al templo de la Verdad».

[**159**] 27. Lutero y Zwinglio. Cfr. James Atkinson, *Lutero y el nacimiento del protestantismo,* Madrid 1971, pp. 307-17 (la controversia de los sacramentos). Zwinglio rechazó cualquier doctrina de la «presencia real» de Cristo en la Eucaristía, por considerarla un compromiso conservador (= Lutero) con la postura medieval. Cfr. también H. Hug, *Ulrich Zwingli 1484-1531,* Laussanne 1931, p. 169, 174, 125.

28. Crítica de la doctrina luterana que contrapone la fe y las obras. Cfr. Barth, *o. c.,* p. 214: «Para la doctrina de la justificación por la fe no tiene más que airado desprecio: "¡Y menos mal para la virtud, que la hacéis ser, con cierta necesidad, acompañante de aquélla! Os hace bienaventurados la veneración de quimeras sin justicia, pero ésta sin aquello, no. ¡Qué ofuscación!"». Cfr. *Testamento de Juan* (p. 457 ss.), y *Cardano,* p. 209 y n. 34.

29. Cfr. *Hércules y Onfala* (p. 569).

30. Versos de Albrecht von Haller (1708-1777), médico anatómico, filólogo y poeta suizo; de su obra *Pensamientos sobre la razón, la superstición y la incredulidad.* J. G. Herder (*Briefwechsel über Osian,* 9, en: *Sturm und Drang, Kritische Schriften,* Heidelberg 1949, p. 534), al Lessing maduro lo asocia con Haller y Milton en su manera de elaborar la intuición poética. La idea de que la filosofía, la razón, está aún en la infancia de la Sabiduría, es tratada expresamente en la *Educación.* El largo párrafo siguiente es sobrecogedor como programa de vida; Lessing no lo escribió sin sentirlo tal, imposible. El joven Lessing se estaba eligiendo a sí mismo ahí con bastante claridad en cuanto a su destino.

31. Cfr. *Jerusalem* (aquí p. 341 ss.). Enigmático pensamiento sobre la muerte, que se repetirá. La vida como función y papel. La Sabiduría, y la conciencia del propio papel y del fin de la escena.

32. Los instrumentos para «probar humanamente», que ofrecen poca seguridad y nunca inmediata, personal.

33. Se refiere a los luteranos.

34. Se refiere a la Confesión de Fe, redactada por Felipe Melanchton y presentada a Carlos V en 1530. Confesión que se convirtió en norma de fe de la iglesia luterana.

35. Siglo y medio después escribiría M. Kähler (*Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert,* München 1962, p. 27 s.): «Los pietistas fueron completamente ortodoxos..., mas no insisten en ello; lo ven como cosa obvia.... Y es que no se trata de preguntar qué sea el cristianismo evangélico, sino de hacerlo eficaz.»

[**161**]

# EL CRISTIANISMO RACIONAL[1]

§ 1[2]

El ser único y perfectísimo no pudo ocuparse desde toda la eternidad más que en la contemplación de lo más perfecto.

§ 2

Lo más perfecto es El mismo, y así desde toda la eternidad Dios no pudo pensar en otra cosa que en Sí mismo[3].

§ 3

Concebir, querer y hacer, es uno y lo mismo en Dios. Por ende puede decirse que todo lo que Dios concibe, también lo hace[4].

§ 4

Dios puede pensarse a Sí mismo sólo de dos maneras: pensando todas sus perfecciones juntas y a Sí mismo como suma de las mismas, o bien pensando por partes sus perfecciones, separadas unas de otras, y cada una de ellas dividida en grados.

§ 5

Desde toda la eternidad pensóse Dios a Sí mismo en toda su perfección, es decir, desde toda la eternidad Dios se creó un ser al [**162**] cual no le faltaba ninguna de las perfecciones que poseía El mismo[5].

§ 6

A ese ser lo llama la Escritura el *Hijo de Dios,* o mejor aún, *Dios Hijo. Dios,* porque no le falta ninguna de las propiedades de Dios. *Hijo,* porque, según nuestra manera de pensar, lo que concibe a alguna cosa, parece tener una cierta prioridad respecto a la cosa concebida[6].

§ 7

Ese ser es Dios mismo y no hay que distinguirlo de Dios, porque, al pensar a Dios, se piensa ese ser y no es posible pensarlo sin Dios; es decir, porque no se puede pensar a Dios sin Dios, o porque no .sería verdaderamente Dios un Dios a quien se privara de la representación de Sí mismo.

§ 8

A ese ser puede llamársele imagen de Dios, pero imagen idéntica [7].

§ 9

Cuanto más tienen dos cosas en común, tanto mayor es la armonía entre ellas. Por tanto, entre dos cosas que lo tienen todo en común, es decir, entre dos cosas que, juntas, no son más que una sola cosa, tiene que haber la mayor de las armonías.

§ 10

Dos cosas así son Dios y Dios-Hijo o la Imagen idéntica de Dios; y la Escritura, a esa Armonía que entre ellas hay, la llama el *Espíritu que sale del Padre y del Hijo*[8].

§ 11

En esa Armonía está todo lo que hay en el Padre, así como todo lo que hay en el Hijo; esa Armonía también es Dios.

§ 12

Mas esa Armonía es Dios de tal manera que no sería Dios si el [**163**] Padre no fuera Dios y el Hijo no fuera Dios, y de modo que ambos no podrían ser Dios si no se diera esa Armonía; es decir: *los tres son uno.*

§ 13

Pensó Dios su perfección por partes, es decir, hizo seres cada uno de los cuales tiene algo de sus perfecciones; pues, para repetirlo una vez más, en Dios todo pensamiento es creación.

§ 14

Todos esos seres juntos, se llaman el mundo[9].

§ 15

Dios podía pensar por partes sus perfecciones de infinitas maneras, o sea, podría haber un número infinito de mundos, si no fuera porque Dios piensa siempre lo más perfecto de todo y si, en consecuencia, de entre ese infinito número de maneras, no hubiera pensado la más perfecta haciéndola así realidad[10].

§ 16

La más perfecta manera de pensar por partes sus perfecciones, consiste en pensarlas según los infinitos grados del más y del menos, puestos en secuencia tal que no quepa nunca entre ellos ni salto ni laguna.

§ 17

Según tales grados, pues, hay que ordenar los seres de este mundo. Han de constituir una serie en la que cada miembro contiene todo cuanto contienen los miembros inferiores y encima algo más; algo más que, no obstante, nunca llega al límite máximo.

§ 18

Tal serie ha de ser una serie infinita y en este sentido es indiscutible la infinitud del mundo.

§ 19

Dios no crea más que seres simples, y lo compuesto no es más que consecuencia de su creación[11].

**[164]**

§ 20

Como cada uno de esos seres simples tiene algo que tienen los otros y ninguno de ellos puede tener algo que los otros no tengan, resulta que entre estos seres simples ha de haber una armonía a partir de la cual hay que explicar todo lo que sucede entre ellos, es decir, en el mundo[12].

§ 21

Algún cristiano afortunado extenderá un día hasta aquí la doctrina de la Naturaleza; pero eso sucederá sólo dentro de muchos siglos, cuando se hayan explorado todos los fenómenos de la Naturaleza, de suerte que no quede por hacer nada más que reconducirlos a su verdadera fuente[13].

§ 22

Como esos seres simples son en cierto modo dioses limitados, sus perfecciones no pueden menos de ser también semejantes a las de Dios, igual que las partes son semejantes al todo.

§ 23

Entre las perfecciones de Dios encuéntrase también la de ser consciente Dios de sus perfecciones y poder obrar de acuerdo con ellas; ambas cosas son en cierto modo el sello de sus perfecciones.

§ 24

Con los diversos grados de su perfección hay que unir pues también los diversos grados de conciencia de esas perfecciones, así como los diversos grados de capacidad de obrar según aquéllos[14].

§ 25

Los seres que tienen perfecciones, que son conscientes de sus perfecciones y que poseen la capacidad de obrar de acuerdo con ellas, se llaman *seres morales,* es decir, seres que pueden seguir una ley.

§ 26

Esa ley está sacada de su propia naturaleza, y no puede ser otra que: *obra de acuerdo con tus perfecciones individuales*[15].

[**165**]

§ 27

Como en la serie de los seres es imposible que se dé ningún salto, tienen que existir también seres que no son conscientes de sus perfecciones con bastante claridad.

[**166**]

# DATOS Y NOTAS

1. Publicación póstuma. Tal vez desde diciembre de 1751 se ocupaba ya en este trabajo; en todo caso ésta no es la primera redacción, sino que representa una «refundición completa de sus opiniones» (cfr. aquí la carta de Naumann, p. 167). Esta misma carta, de 1753, demuestra que la actual redacción del *Cristianismo racional* es la que tuvo delante suyo Naumann, cuando lo resumió. Pero no se conoce la continuación de que éste habla, donde el autor trataría o iba a tratar del origen del mal. Mendelssohn cuenta en sus *Morgenstunden* que, al comienzo de su amistad, en enero de 1754, le dio a conocer este escrito, del que se servirá luego Mendelssohn para salvar, con inmensa buena voluntad, a Lessing de la acusación de «espinosismo». Walter von Loewenich (*Luther und Lessing.* Tübingen 1960, p. 26 y nota 25), también lo señala como «testimonio importante, al parecer» contra la opinión de que en Lessing no queda «absolutamente nada» de la teología cristológica luterana.

Hans Leisegang y Gideon Spicker atribuyen una importancia decisiva a este breve escrito, que representaría «la primera formulación sistemática de su metafísica y como la clave para entender sus obras posteriores» (Spicker) (cfr. Allison, *Lessing and the Enlightenment —His Philosophy of Religion and Its Relation to Eighteenth-Century Thought.* Michigan 1966, pp. 58-62). De lo que no cabe duda es de que (a) es el precedente —bien temprano— de su visión trinitaria de la antropología, así como de su preocupación por la concepción de la pluralidad en Dios, razón por la cual hay que referir este lugar a *Educación,* n. 73. Y (b): Desde una metafísica de forma trinitaria, asoma poderosamente una doctrina sobre el individuo, que constituye, ya ahí, y constituirá siempre uno de los polos de su sistema (cfr. n. 26).

La determinación concreta de sus influencias directas o indirectas, es objeto de discusión. El libro XII de la Metafísica de Aristóteles (nn. 1-4); el leibnizianismo wolfiano, modificado en sentido monista-determinista (n. 3); la descripción del mundo en términos esencialmente leibnizianos (n. 16)...; Giordano Bruno... — Esencial es que aquí aparece un Lessing instalado en Leibniz, interpretado en [**167**] clave monista, más o menos expresamente ya espinosiana, aunque se trate aún de un leibnizianismo blando, es decir, todavía no aceradamente distinguido del leibnizianismo wolfiano y difuso, que hará objeto de crítica «salvadora» en *¿Pope, un metafísico?* (pp. 247 ss.).

Christian Nikolaus Naumann, que coincidió en Berlín y más tarde en Wittenberg con Lessing, dio a conocer este escrito al teólogo Arnold Müller, en 1753, resumiéndoselo en una carta como sigue:

«Me pide usted un breve extracto de las afirmaciones más características de nuestro común amigo [Lessing], de lo que él llama el cristianismo racional. No hace mucho ha refundido completamente sus opiniones. Su contenido último es, más o menos, el siguiente: El ser perfectísimo piensa sus perfecciones *todas* juntas, o cada una *por separado* y *en particular.* Para El, *pensar, querer* y *crear,* es lo mismo. Desde la eternidad pensó sus perfecciones todas juntas; esta imagen idéntica de Sí mismo, existió, es decir, se *engendró* un *Hijo.* Este Hijo era *Dios,* pues tenía en sí cuanto hay en Dios. Entre el Padre perfectísimo y el Hijo ha de existir desde la eternidad la más perfecta *Armonía.* Esta Armonía es *Dios,* el *Espí-*

*ritu* que sale de Dios, del Padre y del Hijo, que no podrían ser Dios si ésta no fuera la más perfecta Armonía. Sólo según nuestros limitados conceptos de prioridad nos parece a los hombres que el Padre es anterior a Dios Hijo; pues que, en efecto, es preciso que según su esencia existan ambos al mismo tiempo eternamente, porque si no, no serían los más perfectos. Dios pensó también sus perfecciones particularmente y por separado, es decir, creó una serie infinita de seres entre los cuales no es posible que se dé salto alguno o laguna. De todos los mundos, creó el más perfecto posible. Pero sólo creó seres simples, pues los compuestos no son más que consecuencia de esta creación. Según las leyes del más y del menos, a cada ser lo hizo partícipe de una clase y de un cierto grado de sus perfecciones. Esto produjo la más bella y perfecta armonía en el conjunto del mundo. Y estos son los confines a que se lanzará un día un feliz naturalista que, dentro de muchos siglos, podrá reconducir todos los fenómenos de esta maravillosa armonía hasta su primera fuente en la Física.» —La carta acaba prometiendo que próximamente le resumirá cómo explica el autor el origen del mal.

De Christian Nikolaus Naumann había hecho Lessing la recensión de un libro de sátiras morales. A Lessing le gustó la sátira que hacía de la irreligiosidad y libertinismo facilones (cfr. LM, IV 335, 30 ss.-336).

2. Puede dividirse en tres partes este escrito: *la primera* (§ 1-4) expondría la necesaria actividad eterna del ser único y perfectísimo. *La segunda* (§ 5-12) trataría del despliegue del ser único v perfectísimo o transición del único a lo trino sin dejar de ser lo Uno: la transición del único a su Imagen o Hijo y a la mutua Armonía o Espíritu. *La tercera* (§ 13-27) se ocuparía del despliegue del mundo, o sea, del infinito múltiple y sucesivo, cuyos individuos representarían también gradaciones de conciencia, es decir, de conocimiento; y ahí enunciaría Lessing el principio fundamental de su antropología y ética, a saber, el principio de la realización del individuo a su nivel singular. —R. Eucken (*Los grandes pensadores. Su teoría de la vida,* Madrid 1914, p. 449), por lo que hace a la categoría de «perfección», escribe: «[Leibniz] persigue una norma de valoración superior a todas las propiedades especiales y lo encuentra en el concepto de la perfección, esto es, del ser activo...»

3. Allison (*op. cit.,* p. 58 y nota 35) señala ahí a Aristóteles, Met. XII p. 1.074 b («Es pues evidente que entiende lo más divino y más noble, y no cambia... Por consiguiente, se entiende a sí mismo, puesto que es lo más excelso, y su intelección es intelección de intelección» [traducción de Valentín García Yebra]). —Este modo de arrancar *deductivamente* a partir del ser perfectísimo para encontrar en él una [**168**] actividad perfecta ocupada en sí misma, se había generalizado desde Descartes, y la secuencia de atributos (infinito, perfecto, espiritual, incorruptible, etc.) se recitaba escolarmente (y retóricamente donde cumplía ya función apologética, como es el caso de Fénelon). Mas lo decisivo, ahora, es que se estaba en el comienzo de una metafísica no puesta ya al servicio de teología alguna, pero igual o más interesada que cualquier ortodoxia en pensar la multiplicidad individual del mundo precisamente desde el ser necesario. Si Lessing conocía bien a Aristóteles (Spicker) o simplemente tenía un conocimiento corriente del mismo y había recibido de sus maestros espirituales Leibniz-Wolff estas nociones, es cuestión que queda en suspenso. Sobre el aristotelismo de Lessing, cfr. M. Kommerell (*Lessing und Aristoteles,* Frankfurt 1970$^2$). En Guilles Deleuze (*Spinoza y el problema de la expresión,* Barcelona 1975, p. 95) puede verse la alcurnia aristotélico-judía de

este pensarse Dios a sí mismo necesariamente, pensando «también todas las demás cosas que necesariamente derivan de ello: la tradición aristotélica tendía hacia un teísmo, a veces incluso hacia un panteísmo, identificando el cognoscente, el conocimiento y lo conocido (los hebreos invocados por Espinosa [en la *Ética,* II, 31 son filósofos judíos aristotélicos)».

4. En este párrafo (cfr. también el párr. 13) ha visto influjo de Espinosa Karl Rehorn (*G. E. Lessings Stellung zur Philosophie des Spinoza,* Frankfurt a. M., 1877), y de Giordano Bruno, Karl H. O. Nieten (*Lessingsreligionsphilosophische Ansichten bis zum Jahre 1770.* Dresden 1896) —según Helmut Göbel (*op. cit.,* VII 853). Allison piensa que, en este momento, no puede hablarse todavía de una influencia espinosiana, se entiende directa, pero que Lessing va ya más allá del Leibniz exotérico de la *Teodicea:* en efecto, en jerga «comprensible» (pero que no ayuda a comprender nada ni es seguro que contenga comprensión correcta) a esta doctrina se la llama monismo determinista—. La doctrina de dicho párrafo 3, se encuentra en el *Cuzary*, de Jehuda Ha-Levi (Disc. 4, n. 25) explicada por las anotaciones de Abendana (*op. cit.,* p. 202: pensamiento, palabra y obra en Dios son una cosa y en el hombre son tres).

5. Dice «se creó», se hizo. El joven teólogo Lessing sabía por la teología que «aprobaba» en la universidad, que ese verbo (crear, hacer) era arriano, es decir, empleado por quienes negaban la eternidad del Verbo. Naumann, en el resumen que hace, lo entiende bien: «engendró un hijo». No se puede decir que sea inocente el verbo lessinguiano en un lugar donde no se quiere explicar de manera diversa la transición del «Padre» al Hijo y la transición del «Padre» al mundo. —Cfr. A. Quacquarelli, *op. cit.,* p. 58.

6. «Hijo de Dios» es una expresión en la que se ve con claridad la bipersonalidad: Dios y su Hijo. «Dios Hijo» es una expresión que da a ver directamente la unidad divina. Las dos expresiones tienen su lugar en la historia del dogma de la Trinidad, y es digno de nota que Lessing precise la expresión bipersonal con la unitaria, pero manteniendo la dualidad del despliegue.

7. Con la palabra «identisch» quiere traducir el término técnico con que el concilio de Nicea definió la verdadera divinidad del Verbo o Hijo —este es «homooúsios» al Padre, es decir, tiene todo lo que tiene el Padre menos la paternidad.

8. Consiste la Armonía en tener todas las cosas personalmente en común con todas sus consecuencias. A esa Armonía llámanla el Espíritu, tanto la Regula fidei como los Símbolos de la Fe y la Escritura. La doctrina del joven Lessing en este escrito y punto, será o no será ortodoxa, pero es obligatorio notar que esa Armonía que deduce él de la infinita perfección divina, quiere verla en el Espíritu Santo de la revelación cristiana —el título reza precisamente *Cristianismo racional.*

[**169**] Luego, la armonía habrá de ser posible en la infinitud plural y diversa del mundo y la historia, por desordenada que se presente esa plural infinitud actual. Habrá de ser posible no ya la armonía del ser consigo mismo (como dirá Pope sin entender el concepto de armonía), sino «entre» los diversos seres (aquí § 20), bien que el reconocimiento de la unidad se sitúe en una lontananza quimérica— cada individuo empieza y va a la búsqueda de su armonía. La armonizabilidad de la infinitud mundana es ya un postulado lessinguiano desde ahora y se relaciona con el Espíritu. «Ha de haber una armonía»... Justo! *¡Ha de haberla!*— Fénelon (*De ente infinito,* p. 66) había escrito, comentando y maltratando preci-

samente a Espinosa, que lo que, en último término, es armonizable, habrá de tener un lugar, un lugar en el Todo. (¡Claro, claro!)

¿De dónde procede esta concepción del Espíritu como Armonía? Algún Padre habla del trabajo de la Sabiduría como de un armonizar: «et omnia aptavit (ἁρμοζει) et disposuit Sapientia sua» (cfr. Orbe, *La teología del Espíritu Santo,* Roma 1966, p. 651). La Pneumatología patrística habla más del Espíritu = Amor (san Agustín). Pero Leibniz y Lessing no entran por ahí... —Simone Weil (*Carta a un religioso,* Buenos Aires 1954, p. 51 s.) emplea la palabra armonía hablando de la Trinidad, pero la dice del Logos, que «quiere decir ante todo... relación, es decir proporción. Proporción, es decir armonía. Armonía, es decir mediación. Yo traduciría: En el principio era la Mediación». Del Logos lo decía también Clemente Alejandrino, del Logos «instrumento perfectamente armónico de la Divinidad» (*Protréptico,* 1, 5, 4) que, a la manera estoica, era concebido también como inmanente al cosmos en tanto naturaleza. El tema de la armonía en relación con el universo uno e infinito, fuera puesto en primer plano por Leibniz, que lo recogía de la filosofía del Renacimiento. La intuición de la armonía en lo múltiple y diverso, es la base del sentimiento de lo bello, en la Estética leibniziana. Y este hecho puede ser importante para una elaboración del concepto filosófico de revelación.

9. Cfr. Leibniz, *De rerum originatione radicali,* 1697: «Además del mundo o conjunto de cosas finitas...»

10. Leibniz, *Principios de la Naturaleza y de la gracia fundados en la razón...,* n. 10; *Discurso de Metafísica,* Madrid 1942 (versión y comentario de Julián Marías), n. 4: «El conocimiento general de esta gran verdad, que Dios obra siempre del modo más perfecto...» Los párrafos 15-18 exponen la cosmología de Leibniz. El mejor de los mundos posibles, concebido necesariamente por Dios, que piensa, quiere y hace siempre lo mejor de lo mejor, tiene una estructura gradual en continuidad. Cfr. E. Saisset (*Descartes, sus precursores y sus discípulos,* Madrid s. f., p. 347 ss.), y Dilthey (*Hombre y mundo,* p. 462): «el empeño [leibniziano] de concebir el universo como una conexión interna cuyos miembros se transfunden unos en otros en continuidad... Especialmente el concepto de continuidad fue de una influencia extraordinaria hasta la época de Herder, Goethe, Hegel». —Mas esta continuidad y gradualidad son metafísicas, y no arguyen, ni para Leibniz ni para Lessing, en modo alguno la existencia de un orden, sino el imperativo de buscarlo. Cfr. aquí *¿Pope, un metafísico?,* p. 263 s. —En realidad, el primer principio de Leibniz es el de la contradicción de todo lo existente (cfr. Nourrison, *Historia de los progresos del pensamiento humano,* Madrid s. f., II p. 217).

11. Cfr. Leibniz, *Monadología,* nn. 1-6.

12. Leibniz, *Discurso de Metafísica, op. cit.,* n. 9: «Que cada sustancia singular expresa todo el universo a su manera..., toda sustancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios o bien de todo el universo, que expresa a su manera...» Ese es el fundamento de la armonía universal, a pesar incluso del mal, que entró en el cálculo divino también. Nosotros —dice Leibniz— no podemos entrar en las [**170**] particularidades infinitas de la armonía universal por lo que hace al mal, pero la armonía universal es un hecho (*Nuevo sistema de la Naturaleza,* c. VIII, p. 86). La misma idea tiene también Jehuda Ha-Levi, en el *Cuzary.*

13. Allison cree irónica esta alusión al cristiano («the designation of such a researcher as a Christian, must, I believe, be taken ironically, as still another indication of Lessing's alienation from traditional Christianity»), *op. cit.,* p. 61. Nótese

el cuidado con que en todo caso habla Allison sobre el cristianismo de Lessing —él se habría alejado del cristianismo *tradicional.* —Mas, creo, la ironía recae sobre el programa de explorar *todos* los fenómenos de la Naturaleza, de suerte que *no quede nada* más por explorar... y sobre quien crea y espere en tal momento. —No hay que perder de vista que el fragmento se titula el *Cristianismo racional* y que ve a la Trinidad en la Escritura.

14. Cfr. R. Eucken, *Los grandes pensadores,* Madrid 1914, p. 441 s. (el descubrimiento leibniziano de la vida anímica inconsciente, de lo subconsciente, que permitirá representarse la vida como un desarrollo desde lo oscuro interior hasta lo claro). Los diversos grados de capacidad de obrar según los diversos grados de conciencia, pasan en un momento dado por el punto donde se franquea la posibilidad de seguir un precepto moral (cfr. *Educación,* n. 74 [p. 590]).

15. Cfr. *Religión revelada,* n. *2* (p. 171): «Todos los hombres... en la medida de sus fuerzas...» Helmut Göbel (o. c. VII 842) dice que, con este imperativo, se separa Lessing tanto de la ortodoxia luterana (y cita a Schneider, *Lessingsstellung zur Theologie,* p. 115) como de Leibniz.—Mas aquí, llega Lessing al mismísimo centro de su antropología ética: la afirmación imperativa y de ningún modo escamoteable del propio grado de perfección mediante la acción éticamente significativa. Este principio determina su concepción de la Historia (el futuro no es repetición siempre ni mera variación de lo dado y dicho siempre; el futuro *nuevo* ha de encontrar maneras de irse insinuando y presentando a quienes están en otro nivel...) y de la vida, que es aumento de la perfección moral (el prometeico sentimiento renacentista de la vida, que se había abierto camino desde el Cusano, Cardano y Bruno hasta Leibniz, llegaba aquí en Lessing a su más clara y sistemática formulación) (Cfr. Dilthey, *Hombre y mundo,* p. 464). A Nietzsche le impresionó este principio, que bien pronto obtuvo una formulación ética (aunque nacional-religiosa) en la obra de Ajad Haám (*El sendero de retorno. Ensayos sobre el judaísmo y el renacimiento nacional,* Buenos Aires 1957, pp. 166 ss.), que asigna a Israel «como misión nacional ser éticamente "superiores"».—El trabajo que a continuación ofrecemos, si es también de comienzos del decenio cincuenta, mostraría que el joven Lessing, a este individualismo prometeico y moralmente exigente, le encontraba respuesta y responsabilidad mediante el concepto de revelación: la revelación sería la armonización de las diversidades de individuos y pueblos, y de las gradaciones diversas.

[**171**]

# SOBRE EL ORIGEN DE LA RELIGIÓN REVELADA[1]

§ 1

Reconocer un solo Dios, procurar formarse sobre él los más dignos conceptos, tomarlos en consideración en todas nuestras acciones y pensamientos: he ahí la suma completa de toda religión natural.

§2

Todos los hombres están inclinados y obligados, en la medida de sus fuerzas, a dicha religión natural.

§3

Pero como la medida de esas fuerzas es diferente en cada hombre y, en consecuencia, la religión natural de cada hombre sería diversa[2], se salió al paso del inconveniente que pudiera representar esa diferencia no en el plano de la libertad natural del hombre, sino en el plano de su relación civil con los demás.

§4

Es decir, cuando se comprendió que era bueno tener también en común la religión, hubo que ponerse de acuerdo sobre ciertas cosas y conceptos y *atribuir* a dichas cosas y conceptos igual importancia y necesidad que *tenían por si mismas* las verdades religiosas naturalmente conocidas[3].

[**172**]

§5[4]

Es decir, partiendo de la religión natural, que no podían practicar igualmente todos los hombres, hubo que construir una religión positiva. Así como del derecho natural, por la misma razón, se había construido un derecho positivo.

§6

Esa religión positiva recibió su sanción de la autoridad de su fundador, que pretendía que el elemento convencional de la misma, bien que por su medio, procedía de Dios, y ello con tanta certeza como lo esencial de la misma procedía inmediatamente de la razón de cada cual.

§7

El carácter indispensable de la religión positiva en cuya virtud es modificada la religión natural en cada Estado según su condición natural y accidental, es lo que llamo yo la verdad interior de la religión positiva, verdad interior que es tan grande en una religión positiva como en otra.

§8

En consecuencia, todas las religiones positivas y reveladas son igualmente verdaderas e igualmente falsas[5].

§9

Igualmente verdaderas, por cuanto en todas partes fue igualmente necesario llegar a un acuerdo sobre diversas cosas con objeto de alcanzar armonía y concordia en el plano de la religión pública.

§ 10

Igualmente falsa, por cuanto aquello acerca de lo que se alcanzó un acuerdo, no está propiamente junto a lo esencial, sino que debilita y suplanta a lo esencial.

§ 11

La *mejor* religión revelada o positiva es la que menos añadiduras convencionales a la religión natural contiene, la que menos limita las buenas acciones de la religión natural[6].

[**173**]

## DATOS Y NOTAS

1. LM (XIV 312) señala que este escrito no pertenece al último período teológico de Lessing y propone datarlo en torno a 1763 o 1764 (período de Breslau). Dilthey (IV, p. 70), apoyándose en Guhrauer, lo presenta como escrito de juventud, formando bloque con los dos anteriores (*Herrnhuter* y el *Cristianismo racional*): lo mismo hace W. von Loewenich. Sea de ello lo que fuere, el hecho es que este fragmento ya no sigue la doctrina deísta de un rechazo de toda revelación, sino que asigna a la revelación una función relativa a la religión natural, racional o universal. Y en este sentido, va buscando ya el enlace entre una antropología donde el individuo se ha de desarrollar necesariamente desde sí mismo con su propio ritmo y entre la diversidad de gradaciones de los individuos y las sociedades: individuo y sociedad, individuo e historia —polaridad en la que encontrará su función todo lo «positivo» en religión, sociedad y género literario.—En noviembre de 1751, en su recensión del libro de J. Oporin (*La religión y la muerte con esperanza*) reseña la doctrina de este autor: «La religión revelada presupone el concepto de religión natural expuesto hasta ahora...».

2. Cfr. *Cristianismo racional,* nn. 16 s. 22 (p. 163 s.).—Jehuda Ha-Levi (*Cuzary,* ed. de J. Imirizaldu, Madrid, 1979, p. 94) atribuye a «los Philosophos» la opinión de que cada cual procure «instituir religión según les dictare su entendimiento».

3. Lo que es conveniente tener en común, no anula, sin más, el imperativo de actuar según la perfección propia (cfr. *Cristianismo racional,* n. 26 [p. 164]).

4. El paralelismo entre religión y sociedad (nn. 5-7), es decir, entre el elemento positivo (de origen ordinariamente revelado) en la religión y entre el derecho positivo en la sociedad, anuncia el paralelismo con que se resolverán las cuestiones fundamentales de la revelación y la política en la *Educación* y en *Ernst y Falk*, respectivamente. Es decir, lo positivo o añadido tiene una función «positiva», pero relativa. De esta relatividad pedagógica, da razón aquí con el concepto de «verdad interior» (§ 7), que en la polémica con el Pastor Goeze en torno a la revelación significará precisamente el elemento no relativo o pasajero, pedagógico, sino el necesario, racional y eterno. [**174**] La aparente contradicción de los sentidos de «verdad interior», se explica por la mediación de la subjetividad: porque el sujeto *sabe* (cfr. Introducción, p. 97 s.).

5. Cfr. p. 573, el lema que preside *La educación del género humano:* todas estas cosas son verdaderas en cierto sentido por la misma razón por la que en cierto sentido son falsas. Esa falsedad, pedagógicamente necesaria para el individuo, es la verdad interior en nuestro fragmento. Cfr. también *Reflexiones,* p. 397 («Yo no tengo nada en contra de la religión cristiana...»).

6. Cfr. *Herrnhuter,* p. 148 («¿Cuánto tiempo duró [la religión de Adán]? Cada uno de sus descendientes le añadió algo... etc.»).

[**175**]

# CARTAS
# DE LA SEGUNDA PARTE DE LOS ESCRITOS

1753[1]

> Aperto pectore officia pura miscemus. Nihil in conscientia latet, quod scriptorum cuniculis occulatur.
>
> SYMMACHUS [2]

## PRIMERA CARTA

Al señor P.

Ya hace catorce días que hubiera podido devolverle su manuscrito sobre los *poetas desdichados,* porque me lo leí íntegramente enseguida durante las primeras tardes. Pero pensé que no se interpretaría bien del todo mi diligencia, al menos bastante amistosamente. Pues que, ¿no es cierto?, usted hubiera pensado: la verdad es que éste dispone de tantas horas de ocio que pudo ocuparse en ello en seguida; o bien, hubiera pensado: sí, puede haber leído mucho en poco tiempo, pero pasando de corrida por sobre todo, cual gallo sobre ascuas. Una y otra sospecha me resultaban molestas a mí que tanto gusto de que se me vea siempre ocupado y que a nada estoy más atento que a los nacimientos que se producen en mis amigos[3]. Con toda seguridad hubiera dejado reposar yo su obra sobre mi mesa por lo menos ocho días más. Pero usted mismo me reclama su devolución; ahí la tiene. Dirá usted: Bueno, pero, ¿sin ningún juicio? ¡Como si no supiera usted de sobra que no quiero emitir juicios absolutamente sobre nada! Ahora bien, si se contenta usted con algo que se parezca a lo sumo a una opinión, me tiene a sus órdenes. Muestra usted una erudición muy vasta, que valoro mucho, bien que, por lo demás, no necesita gran cosa para sacarla a relucir. ¡Sabe Dios dónde se habrá encontrado usted a todos esos poetas desdichados! ¡Qué laya de trágicas escenas les monta usted a sus lectores! Está el uno sentado en eterna tiniebla y no ve la luz que da vida a todo como a él; allá languidece otro en lecho que no abandona desde hace años. Muere aquel lejos de su patria y sus [**176**] amigos, entre bárbaros, adonde lo desterrara la susceptibilidad de algún grande; éste muere en el hospital, en su ciudad natal, rodeado de los admiradores de su musa. Veo allá a uno —¡qué humilla-

ción para vosotras, sus musas!— en la horca, y aquí a otro, casado con un demonio de mujer, en cuya comparación la horca es juego de niños. Las notas de tipo moral que va mezclando usted con todo eso, son buenas, pero yo las hubiera deseado más frecuentes, fluyendo de sus narraciones en forma menos forzada y de un tono menos escolar. Tampoco me gusta que no se distinga entre las diversas clases de poetas desdichados. Aquellos a quienes, por así decirlo, hizo desgraciados la naturaleza, como los ciegos, no deberían figurar entre los poetas desdichados, porque hubieran sido desdichados aunque no fueran poetas. A otros los hizo desgraciados su mala índole y no hay que considerarlos por tanto poetas desdichados, sino miserables, o bien mentecatos. Los únicos en merecer ese nombre son aquellos a quienes inocente ejercicio de la poesía, o bien demasiado solícita ocupación en ella —tal que por lo común nos incapacita para el resto de quehaceres—, les impidió labrar su suerte. Y en este sentido, su número es muy pequeño. Y disminuye más aún si se contempla su supuesta desgracia con ojos sanos, en vez de hacerlo desde una distancia indefinida y con el cristal de aumento de sus propias lamentaciones rebosantes de toda suerte de tropos. ¿No resulta escandaloso escuchar a un Saint-Amant, a un Neukirch, a un Günther[4] gimiendo tan amargamente, tan extravagantemente por su pobreza, bien soportable todavía comparada con la de otros? Pero, ¿es que acaso la pobreza es un destino exclusivo de los poetas y no también de muchos otros estudiosos? Por muchos poetas pobres que me cite, le citaré yo tantos otros filósofos pobres, médicos pobres, astrónomos pobres. Así que, desde este punto de vista, muy señor mío, considere usted su materia con mayor atención, si me acepta el consejo, y tal vez acabe por ver que hizo muy mal en inventarse no sé qué astro complacido en oprimir a las criaturas de las Musas... ¿Se ha cansado ya de mis indicaciones? Una más, todavía. Dejó usted fuera de su lista a un hombre que merece ocupar un sitio en ella por delante de más de veinte: al pobre *Simón Lemnius.* ¿Seguro que lo conoce? De usted, etc., etc.[5]

[**177**]

## SEGUNDA CARTA

*Al mismo*

Verdaderamente le admiro. ¿Me acusa usted, con toda seriedad, de emplear un adjetivo en cuya fuerza yo no hubiera pensado nunca? Me temo, me temo que, a cuenta del *pobre Simón Lemnius,* vamos a tener una pequeña agarrada. Y ya ve que tengo el valor de seguir llamándolo así aunque usted lo llame calumniador, malvado, perjuro, lascivo. Pero, oiga usted, ¿lo califica así porque ha estudiado su comportamiento, o

porque lo hacen así otros? Me temo lo último, de forma que he de compadecer al pobre Lemnius por partida doble. ¿No fue pues bastante que lo persiguiera Lutero, encima también la posteridad tiene que ser hostil a su memoria? Pero usted se asombra: *Lutero* y perseguir son dos conceptos que al parecer se contradicen, según usted. ¡Paciencia! Si quiere, se lo contaré todo, y juzgue usted luego. Pero antes, por lo que más quiera, voy a pedirle que no me tome por miserable enemigo de uno de los hombres más grandes que viera el mundo. Siento una veneración tan grande por *Lutero* que, pensándolo bien, me alegro mucho de haber descubierto en él una pequeña falta, pues que estaba corriendo yo el peligro de idolatrarlo. Las huellas de humanidad que en él encuentro me resultan tan apreciables como sus más deslumbradoras perfecciones. Incluso me resultan más instructivas que todas estas juntas, y voy a tomarme la molestia de mostrárselas*. Así que ¡al grano! *Lemnius,* o como se dice en alemán, *Lemichen,* se dedicó a las ciencias en Wittenberg, justo cuando la empresa de la Reforma se ponía al rojo vivo. Su genio lo inclinó hacia la poesía romana, y, a una capacidad bastante considerable en ésta, unía buenos conocimientos de lengua griega, cosa aún rara por aquel entonces. Su despierta cabeza y sus conocimientos científicos le granjearon la amistad de *Melanchton*[6], que lo colmó de beneficios. *Sabino,* el yerno de Melanchton, se encontraba también enton-[**178**]-ces en Wittenberg. Dos cabezas parecidas, en una misma universidad, se encuentran fácilmente y se hacen amigos. *Sabino* y *Lemnius* lo fueron extraordinariamente, y encuentro que las pendencias que siguieron tampoco acabaron con esa amistad. El año 1538 solicitó *Lemnius* editar dos libros de epigramas en latín. Los imprimió con su nombre; los imprimió en Wittenberg y, con toda probabilidad como creo poder demostrar, se los llevó antes a *Melanchton* para que diera su juicio sobre ellos. Las tres circunstancias las señala usted, señor, en efecto; incluso demuestra que *Lemnius* tuvo buena conciencia. *Melanchton* no encontró en ellos nada escandaloso, como le aseguró *Sabino* al editor. Así que se publicaron. Pero no bien estuvieron unos días en manos de los lectores, levantó *Lutero* una tempestad espantosa contra los libros y su autor. ¿Por qué? ¿Acaso por haber encontrado en ellos aquella *lascivam verborum licentiam*? Esta se hubiera podido disculpar tal vez, porque Marcial, el maestro en este tipo de chis-

---

* Así habla quien alaba por convicción y no por hipocresía.

Por desgracia, una gran parte de las desmesuradas alabanzas que tributan a Lutero nuestros teólogos, proceden de esta última fuente.

¿Acaso no lo alaban también esas gentes cuya ilimitada avaricia y ambición salta a la vista enseguida, pues que en el fondo de su corazón no se contentan con nada más que con Lutero? Gentes que lo maldicen en secreto por haberse hecho grande a costa de sus colegas, por haber puesto en manos de los gobernantes el poder y las riquezas de la Iglesia, por haber entregado el estado clerical en manos de los laicos, pues que éste había sido tantos siglos esclavo de aquél. (Nota de Lessing.)

tes, la llama *epigrammaton linguam.* ¿O es que encontró allí venenosas difamaciones que estigmatizaban la honra de algún prójimo inocente? ¿O es que creyó ver que se ofendía en ellos a su propia persona? No; de cuanto puede desagradar en un epigrama, nada desagradó a *Lutero,* porque no había motivo alguno. Desagradóle lo que no suele escandalizar en los libros de epigramas: algunos elogios. Uno de los más nobles Mecenas de los estudios era por aquel entonces Alberto, Elector de Mainz. *Lemnius* había recibido de él beneficios, y ¿cómo va a mostrarse reconocido un poeta, si no con sus versos? Dedicó un buen montón de ellos a su fama; lo alabó como a príncipe culto y como a buen gobernante. Tuvo mucho cuidado con no hacerlo a costa de *Lutero,* que en *Alberto* tenía un enemigo. No hizo la mínima mención de su celo por la religión[7] y se limitó a manifestar su gratitud con lisonjas muy generales bien que de cuando en cuando exageradas. Enseguida se disgustó Lutero considerando imperdonable crimen el de alabar ante él, en Wittenberg, a un príncipe católico[*]. Nada atribuyo en falso a este gran hombre, y por eso apelo al propio pasquín que hiciera publicar él mismo contra el poeta y que usted, señor, puede consultar en el volumen sexto de sus escritos, edición de Altenburgo. Expuestas con las más secas palabras, encontrará usted sus ideas, que parecen haberse conservado hasta hoy día en esa universidad[8]. Tronó *Lutero* de palabra y [**179**] por escrito contra el incauto epigramático y, en los primeros acaloramientos, llegó a tal punto que se le intimó arresto domiciliario. Siempre oí decir que el poeta es criatura tímida, y aquí se ve también. *Lemnius* se asustó, tanto más que no esperaba el golpe. Oía que se forjaban toda clase de acusaciones contra él y que Lutero había contagiado con su celo a toda la Academia. Sus amigos, en vez de darle ánimos, lo amedrentaban y le profetizaban grandes desgracias; sus protectores se enfriaron y sus jueces estaban prevenidos. ¿Qué hacer para sustraerse a una afrenta que se le venía encima, una afrenta inmerecida? Se le aconsejó que huyera, y el miedo no le dejó tiempo para advertir que la fuga no favorecería su causa. Huyó; lo citaron; no se presentó[**]; fue condenado; se amargó; empezó a merecer su condena, e

---

[*] A los primeros reformadores les resultaba muy difícil escapar del todo al espíritu del Papado. Ni conocían debidamente ni les gustaba gran cosa la doctrina de la tolerancia que, sin embargo, es una doctrina esencial de la religión cristiana. Mas, no cabe duda de que toda religión y secta que no quieren saber nada de tolerancia, son un Papado. (Nota de Lessing.)

[**] Como Alcibíades, a quien los atenienses decían que volviera a la ciudad para defenderse frente a sus acusadores, hubiera podido contestar Lemnius:

Ἐυηθεζ, τον ἐχοντα δικην ζητειν ἀποφυγειν, ἐνον φυγειν.

Y cuando preguntaron a Alcibíades si es que no confiaba en que su patria (τη πατριδι) le haría justicia, respondió: Y mi «matria» (τη μητριδι) tampoco. Es fácil sacar, y no por error o ignorancia, una piedrecita negra en vez de una blanca.

hizo lo que aún no había hecho; se defendió apenas se vio en seguro; se burló, insultó, maldijo... ¿Quiere que siga hablándole más de esto en mi próxima carta?

De usted s. s.

## TERCERA CARTA

*Al mismo*

Antes de proseguir, he de contestarle a diversos puntos. Este es el primero: Supone usted que los elogios a *Alberto* no fueron lo único que movió a *Lutero* contra *Lemnius,* sino que contribuyeron lo suyo algunas amargas pullas contra alguna que otra persona honorable. Para corroborarlo apela usted al testimonio de *Matthesius*[9] y al del propio *Lutero. ¡Pero le resultaría a usted muy difícil probar la existencia de semejantes pullas en los dos primeros libros, que es de los que se trata ahora!* Cuando *Lemnius* ironiza, lo hace contra los vicios y locuras en general; sólo emplea nombres poéticos; la mordacidad no es lo suyo, tanto que de eso echo en falta en él bastante, aunque con ello estropeara algo el buen nombre de algún que otro tonto. O [**180**] sea, que me atrevo a decir que *Lemnius* está tan lejos de ser un calumniador que no puedo considerarlo siquiera un buen epigramático que desparrama generosamente su sal sin preocuparse de los sensibles perjuicios que pueda producir. Pero, clamará usted, ahí están los epigramas ateos que merecían muy mucho semejante sanción. ¿No los dio a conocer *Schellhorn*?[10] ¿Y no los ha leído usted? —Sí, señor mío, los he leído, y lo esperaba a usted ahí para demostrarle irrefutablemente lo injustificado de los cargos que se le hacían a *Lemnius.* En el prólogo a sus epigramas *Marcial* exhorta: *Absit a jocorum nostrorum simplicitate malignus interpres, nec epigrammata mea scribat*[11]. —¡Ni que fueran sabuesos esos malditos comentaristas! ¡Pronto será imposible tener una ocurrencia, en vista de esa canalla! —Pero me estoy irritando y, para demostrar algo, se requiere sangre fría. Empecemos, pues, bien relajados y concretamente por *Midas.* Sigamos el orden según el tamaño de las orejas[12]. El epigrama que hace sobre *Midas,* contiene esto más o menos: *Midas,* dice, *aunque se asiente sobre columnas de mármol tu casa, aunque tengas encerrados en tu arca mismamente tesoros venecianos, eres inculto y no pasas de ser un tipo rústico. Lo que eres tú, puede serlo el último de la plebe.* ¿A quién puede haberse

---

La noticia de que sus paisanos lo habían condenado a muerte, la comentó diciendo: Vamos a demostrarles que estamos vivos todavía. Se pasó a los Lacedemonios y promovió contra los atenienses la guerra de Deceia (Aelia., XIII c. 38). (Nota de Lessing.)

referido con ese epigrama? Sin duda, a un noble rico cuya inteligencia no es más que de pepitas de oro, o bien, si es que ya entonces había de eso, a un conde simplón que se confundiría con sus labriegos si no se hiciera de notar por lo rico de la vestimenta. —¿Qué? ¿A un noble? Se alude a otro muy distinto. El poeta es un detractor de la realeza y alude nada menos que al Elector de Sajonia. —¿A quién? ¿Al magnánimo *Juan Federico*? Pero ¿cómo es posible? —Posible o no posible; se ve enseguida; basta con leer el original:

In Midam
Extent marmoreis tibi splendida tecta columnis,
Et tibi vel Venetas arca recondat opes;
Aurifer et nitidis tibi serviat Albis arenis,
Serviat et culti plurima gleba soli;
Multaque florentes pascant armenta per agros.
Tondeat et teneros rustica villa greges:
Es tamen indoctus; rides? es rusticus idem:
Id quod es, e populo quilibet esse potest.

¿Qué, no ve usted también que se alude al Elector de Sajonia? Hágame caso, la línea que dice:

Aurifer et nitidis tibi serviat Albis arenis

[**181**] está ahí por algo. ¿Por dónde discurre el Elba? ¿A quién beneficia ese río? —Mas creo imposible seguir en este tono por mucho más tiempo. En serio, pues. ¿Puede ser peor intencionada e infundada a un tiempo, una acusación? Del resto de epigramas de que se le hacen cargos, tendría que decir yo lo mismo. Describe a un tal Traso que no tiene valor si no se lo mete en el cuerpo a tragos, y ese sería el comandante de Wittenberg. Retrata a un leguleyo cuyos desatinos ridiculiza, y por ahí apuntaría al canciller Pontanus. A una honesta moza se le dirigen estas líneas:

Cur vites semper communia balnea dicam,
Quod sis nigra scio, quod scabiosa puto.

Y, sin embargo, ¿puede estar más claro que tal moza sólo existe en la imaginación del poeta? ¿Tenía acaso entonces Wittenberg baños públicos que pudieran frecuentar al mismo tiempo varones y mujerío? ¿O bien tuvo una ciudad cristiana en alguna época tales baños? Permítame, señor mío, que me salte los demás reproches de este tenor y, si puede, busque en los dos primeros libros ejemplos más consistentes y ajustados a la verdad, para convencerme. Si no los encuentra, sea usted dócil y permítame que le convenza yo. Tal vez me objete usted que *Lemnius* pudo

haber apuntado a alguien que hoy, debido al transcurso del tiempo y a la carencia de ciertas noticias menores, no podemos ya descubrir, pero que basta con que sus pullas hicieran pupa entonces como puede verse de los testimonios de los contemporáneos. —Para refutar esto no voy a detenerme tratando de lo que tengo por extralimitación satírica ya no permitida; voy a recurrir a los mismos testigos a quienes usted apela. Consideremos más de cerca el pasaje de los sermones de *Matthesius* sobre la vida de nuestro *Lutero.* Helo aquí: «*El año 38 dio que hablar un poetastro llamado Simón Lemchen, que se puso a injuriar a mucha gente decente con versos impúdicos y calumniosos, a alabar a los grandes perseguidores del Evangelio y a escarnecer a nuestro Doctor en su enfermedad, en lo cual prestábanle ayuda gentes afines a su modo de pensar, y de gran peso, haciendo editar y propagar secretamente semejantes panfletos injuriosos: así como luego ese mismo Lemnius publicó un despreciable y canallesco libelo difamatorio, que tituló la guerra de las rameras, injurioso para el santo estado del matrimonio, para el matrimonio de los ministros de la Iglesia y para muchas mujeres edificantes. Etc.*» Aquí estoy de acuerdo con el bueno de *Matthesius* como predicador, pero como historiador no lo estoy en absoluto[13]. Basta una observación para hacer sospechosa su credibilidad. Dice que *Lem*-[**182**]-*nius* se burló de *Lutero* en su enfermedad. ¿Dónde encuentra usted la mínima traza de esto en los dos primeros libros? ¡Ya puede ponerse a buscarla todo lo que quiera! *Matthesius* comete aquí un *hysteronproteron*[14]. *Lemnius* no dijo nada malo de *Lutero* hasta que éste la emprendió con él. El epigrama a que se refiere *Matthesius* está en el libro tercero, que contiene ciertamente muchas cosas indignas, pero que en modo alguno pueden considerarse causa de su condena, pues sólo con posterioridad a ésta añadió el libro tercero a los dos primeros. Verdaderamente es tan sucio y vil lo que dice, que me avergüenzo de citar más de las dos primeras líneas:

In M. Lutherum
Ipse dysenteriam pateris clamasque cacando
Quamque aliis optas evenit illa tibi, etc.

Aunque fuera más sucio y vil, habría que hacerle a Matthesius el gran reproche de haber recurrido a falsedades para hacer odioso a *Lemnius* y convertir así en delito capital lo que no pasa de ser obra de un ánimo amargado. Y si lo encontramos aquí con el caballo que no es, ¿cómo fiarnos de él en los demás casos? ¿No serán igualmente inventados los versos impúdicos y calumniosos contra muchas buenas gentes o, por lo menos, transpuestos a un tiempo anterior, como es el caso del escarnio contra el *Lutero* enfermo? No otro es el caso, pues que, como he dicho más de una vez, en los dos primeros libros no se encuentra la mínima

traza de ello. De modo que, del testimonio en cuestión, nada queda de imputable a *Lemnius,* si no es haber alabado, como dice *Matthesius, con su poetería a los grandes perseguidores del Evangelio.* Pero ni esto es realmente verdad, porque ciertamente alaba al Elector Alberto, pero sólo como a impulsor de las ciencias y protector de estudiosos, cosa que hicieron también *Erasmo* y *Hutten,* mas no lo alaba nunca como a enemigo de la doctrina pura que en aquel entonces empezaba de nuevo a florecer. Y por lo que yo recuerdo, ni de lejos ni en un solo lugar apunta a su amor por la religión antigua. —Creo haber contestado ya bastante a su primera objeción; tendría que contestar todavía a la segunda. Pero voy a aplazar la respuesta y a darle a usted ocasión de que piense que lo que me pasa es que no tengo nada que contestarle y me doy a fatigar su atención con una carta desusadamente larga. De usted, etc.

[**183**]

## CUARTA CARTA

*Al mismo*

Todavía he de responder a su segunda objeción. Piensa usted que *Lemnius* editó fraudulentamente sus epigramas; yo dije en cambio que es sumamente probable que se los entregara antes a *Melanchton* para conocer su juicio. Trae usted a colación un escrito de éste al Elector, cuyo contenido cita Seckendorf[15], y yo me atrevo a utilizar ese escrito en mi favor. Escribe, pues, *Melanchton* al Elector, a quien sin duda presentara *Lutero* esta nimiedad con los tonos más oscuros: «Que lo pasádosele por alto fue sin deliberación; que *Lemnius* le ha pagado mal sus manifiestos favores y que en dos pasajes lo ha criticado a él mismo muy injuriosamente. Que no recibió los epigramas para verlos antes de que estuvieran editados. Como encontró muchas indirectas contra particulares, condenó enseguida al autor a arresto domiciliario e hízolo con el propósito de extrañarlo del Estudio. Cuando al día siguiente se encontró con cosas muy distintas que redundaban en descrédito del Elector y del Landgrave, intentó detenerlo. Pero se le anticipó *Lemnius,* escapando; citósele públicamente y, al cabo, como no se presentara, se le expulsó del Estudio con deshonor. Ruega al Elector que no tome a mal que, debido a sus muchas ocupaciones académicas, no leyera enseguida los epigramas de *Lemnius* y encontrara enseguida lo que en ellos resultaba desfavorable para el honor del Elector. Que no hay que echarle la culpa de que su yerno, como se supone con mala fe, aconsejara al editor imprimir los epigramas y que haya añadido la mentira de que él, *Melanchton,* los había aprobado.» —Ya me dirá honradamente, señor mío, si esto no suena completamente a palabrería de un hombre que se ve obligado a presentar disculpas y en

realidad no sabe qué decir. No hace falta que le pinte largamente el carácter de *Melanchton;* usted lo conoce tan bien como yo. —Hombre bondadoso y honesto, de quien se hacía lo que se quería, y al que Lutero en especial pudo conducir como quiso, siempre. Su fuego era el de *Lutero,* así como la erudición de *Lutero* era la de *Melanchton.* Siguiendo su natural honestidad hubiera reconocido francamente no encontrar nada escandaloso en los epigramas de *Lemnius,* si no hubiera querido Lutero que encontrara algo. Tenía en tal concepto la penetración de su amigo que, cada vez que su inteligencia entraba en colisión con la de *Lutero,* le negaba la razón a la propia. Los ojos de *Lutero* le merecían más crédito que los [**184**] propios. Aquí lo ve usted; no sólo se dejó señalar de él ofensas a su señor territorial en los inocentes epigramas, sino que se dejó persuadir de que *Lemnius* tampoco lo había perdonado a él. Ahora bien, espero que el más lince me señale, siquiera con la mínima probabilidad, dónde están esos dos pasajes. Lo que alcanzo a ver yo, y lo veo en las más páginas, es que *Lemnius* alaba a *Melanchton* y que lo alaba incluso en los lugares en que arremete con los más venenosos insultos contra todos los secuaces de Lutero. La culpa se la echa toda a *Sabino* porque a alguien hay que echársela. Pero ¿quién va a imaginarse que éste haya querido hacerle a su suegro semejante faena? Si se la hizo, hay que concederle por lo menos la honestidad de que creyó hacer algo de poca monta. Consideró cosa inocente los epigramas de su amigo y que lo que menos podían tener es consecuencias peligrosas. Y así queda muy confirmada mi opinión. Igual que le parecieron inocentes a *Sabino* los epigramas, pudieron parecérselo también a *Melanchton.* Y este mismo no lo desmiente, pues que pide disculpas al Elector por no haber advertido al punto lo que de escandaloso en ellos había. ¡Verdaderamente, cuando no salta a la vista enseguida, cuando se ha de buscar mucho, pocas veces hay algo que encontrar! Pero me acuerdo de que quiero proceder muy liberalmente con usted. Le concedo que se editara todo sin autorización de *Melanchton;* pero ¿por qué no se pidió responsabilidades a *Sabino*? A éste, y no a *Lemnius,* hay que achacar el pasarse por alto la censura. Que castiguen a Sabino, si no por otra cosa, porque, a causa de su maldad o al menos de su descuido, llegó a aparecer un libro punible. Digo intencionadamente un libro punible, pues que, tratándose de un libro indiferente, como demostré en mi anterior carta, entonces de la omisión de una ceremonia no hay que hacer un crimen que achacar al uno o al otro, pero menos que a nadie a *Lemnius.* Y no hubiera sido nada más que una ceremonia. —Me complace interrumpirme aquí, pues la verdad es que me resulta penoso tener que defender tan facilonamente algo. De usted, etc.

## QUINTA CARTA

*Al mismo*

¿Puedo proseguir mi relato? —— Mi segunda carta acababa con [**185**] la fuga de *Lemnius.* No me diga usted que esa fuga lo hizo perjuro y que, en virtud del juramento prestado como académico, debería haber aguardado su juicio. Cuando con mis propios ojos veo que mis jueces van a negarme justicia, no huyo de mis jueces si huyo, sino de mis tiranos. Un *Lutero* montado en cólera era capaz de todo. Calcule usted; llegó en su acaloramiento hasta el punto de no avergonzarse de decir en escrito público fijado a las puertas de la iglesia: *Si se le hubiera echado la mano encima al rapaz fugitivo,* como llama a *Lemnius, bien se hubiera quedado sin cabeza con toda razón.* ¿Sin cabeza? ¿Por qué? ¿Por unas miserables burlas que sus editores, y no él, hicieron venenosas? ¿Eso es escuchar a uno? ¿Cómo fue capaz *Lutero* de decir que había que castigar con pena de muerte por un par de líneas satíricas escritas contra personas particulares, él, que no se limitaba a echar pullas, sino que se mofaba de coronadas testas? En el mismo escrito en que condena al epigramático, se convierte él en un panfletista. No quiero repetir las infamias de *Lutero* como tampoco las de *Lemnius.* Sólo diré que lo que sería más tarde *Lemnius* contra *Lutero,* eso mismo es aquí *Lutero* contra el Elector de Mainz. ——— ¡Dios, y qué tremenda lección para nuestro orgullo! ¡Cuánto abajan incluso al hombre honesto, santo, la ira y la venganza! Pero ¿un ánimo menos vehemente podría llevar a cabo lo que Lutero realizó? Seguro que no. ¡Admiremos también esa sabia Providencia que sabe aprovechar los errores de sus herramientas! —— El susodicho escrito de *Lutero* fue fijado después de la fuga de *Lemnius* y provocó las públicas citaciones judiciales. El señor profesor *Rappe* nos las ha dado a conocer en la *tercera parte de sus selecciones* de un manuscrito. Vale la pena de leerlas, y le darán ganas de hacerlo un par de observaciones que voy a hacer a continuación al respecto. Esta es la primera: Del crimen de *Lemnius,* haber atacado en sus venenosos versos a tanta gente honesta de todo estado, se prescinde simplemente. Como se sabe, por aquel entonces tenía *Melanchton* a su cargo todos los carteles académicos, y también en éste se echa de ver muy claramente su proverbial cautela. Ni siquiera menciona las alabanzas al Elector *Alberto,* por las que armara Lutero casi todo el ruido. Menos aún dice que haya atentado *Lemnius* contra el soberano. Era demasiado prudente para hacer una y otra cosa: aquello habría delatado un odio ciego, y esto no se podía probar. Mi segunda observación le demostrará que este proceso se desarrolló tumultuariamente. A *Lemnius* no se le cita por tres veces, como es habitual, sino que se le cita de modo perentorio inmediatamente después de la primera citación y se le da un

plazo de ocho días. Yo diría que esta circunstancia delata más un deseo de [**186**] condenar que de oír en justicia. Como es fácil de suponer, Lemnius no compareció, y se le declaró públicamente contumaz, fijándose su expulsión para ocho días más tarde, que era el tercero de julio. En el edicto en que se le declara contumaz se dice que la citación le daba a escoger entre presentarse por sí o por representante. Pero esto es falso. Se le citaba expresamente de modo personal y llama mucho la atención que no se hayan tomado bastante tiempo para rectificar esta pequeñez. La expulsión se ejecutó el día fijado, y el edicto con que se le dio a conocer está concebido con expresiones tan duras que *Lemnius* tenía que amargarse por necesidad. Huyó de Wittenberg a Halle, a su *mecenas Alberto,* donde encontró completa libertad para castigar a sus enemigos según el refrán *Per quod quis peccat,* etc.[16] Sus dos primeros libros de epigramas fueron quemados en Wittenberg; los reeditó, y añadió un tercero en que procuraba merecer con creces el castigo que con anterioridad recibiera. *Vogt* dice que esta segunda edición fue hecha en Basilea. La tengo ahora ante mí, pero no veo el mínimo rastro de ello, pues no encuentro ninguna indicación de lugar. Como he aludido al señor *Vogt,* tome nota de esto a cuenta de dicho señor, que él también es de los que encuentra en la primera edición; en perjuicio de la verdad, ofensas contra el Elector de Sajonia, contra *Lutero* y contra otros profesores de Wittenberg. Ahí no se hace la mínima mención de *Lutero, y* lo que se contiene contra él en el tercer libro, no hay que atribuírselo a los dos primeros, convirtiéndolo así en causa del destierro. El señor profesor *Rappe,* en la cuarta parte de la obra citada, describe muy cuidadosamente las dos ediciones, y a ellas le remito para no demorarme en cosas sabidas. Siento tener que decir de él lo que dije del señor *Vogt.* Nada diré ahora de la Apología de *Lemnius,* publicada después del tercer libro, pues que la conoce usted bastante por *Schellhorn.* Apresuróme más bien a tratar de la guerra de las rameras, como la llama *Matthesius, y* me jacto de antemano de que lo que voy a decir de esto es completamente nuevo porque el señor *Freitag* y otros bibliófilos conceden unánimemente que sobre este libro, del que se desconoce el verdadero título, reina por doquier un completo silencio —— Pero no se pique usted en balde, señor, que voy a hacerle esperar ocho días ese caramelo y me interrumpo aquí —— Mas, aún me queda espacio; ¿por qué dejarlo en blanco? —— ¿Y si luego no se me ocurre nada *ob fugam vacui*? Sí, sí; quiero decirle aún que entre las infamias del tercer libro encuéntrase, de cuando en cuando, alguna anécdota graciosa. Por ejemplo, ésta: que *Erasmo* llamó a *J. Jonas oratorem sine grammatica*[17]. ¡Le ruego que no eche en saco roto esta ocurrencia, [**187**] que es muy donosa y aún hoy utilizable! Piense usted cómo nos reímos hace un año de los señores ** y **, que, en su calor oratorio, entre giros dignos de un Cicerón, parecían haberse olvidado del Donat. La bofetada que

recibió el bueno de *Prisciano*[18] en un panegírico, nos disgustó más, como peritos que somos en lo de la bofetada en *el Cid*[19]. Permítame, pues, si cito en contra suya a estos señores, que llame al uno —— y al otro —— *oratorem sine grammatica...* Ahora me viene justo para acabar, si quiero despedirme sin abreviaturas. De usted, etc.

## SEXTA CARTA

*Al mismo*

Me complace que se alegre usted de la noticia que le voy a dar sobre la llamada guerra de las rameras. Indiscutiblemente, se trata de algo extraordinariamente raro y no se sabe de ello más que lo que dice *Matthesius.* Al final de su Apología amenazaba ya *Lemnius y* prometía descubrir por la tremenda la abominación del lascivo Wittenberg. Aseguraba estar muy bien informado sobre el asunto porque durante el tiempo de su estancia en Wittenberg frecuentó muchos grupos de esa sociedad, en los que, aquí y allá, se fue enterando de los secretos de éste y el otro. Lo que sucede es que con esta confesión se perjudicó *Lemnius,* porque las habladurías de los académicos libertinos que, sin duda, eran sus contertulios, constituían una mala fuente de la verdad. Pero ¿qué le importaba a él la verdad? Lo que él buscaba era hacer odiosos a sus contradictores y devolverles con creces las burlas y los daños. Le concedo que hubiera actuado con mucha mayor magnanimidad si no hubiera procurado vengarse y se hubiera refugiado en su propia virtud esperando la justificación de la posteridad. Pero ¿a cuántos es dado actuar con tal magnanimidad? ¿Y entre esos pocos se encuentran los poetas? El mismo *Horacio,* que suele tener serenidad, dice: ¡Benévolo sea el cielo con quien me ataca!

*Flebit, et insignis tota cantabitur urbe*[20]. Cada uno se defiende como puede: el lobo, con los dientes; la vaca, con los cuernos, y la Naturaleza misma se lo enseña. El indignado *Cervius* amenaza con la ley y con condenas, y la hostil *Canidia* amenaza con veneno:

**[188]**

*Ut, quo quis valeat, suspectos terreat.*

¿Sólo el pobre poeta tendría que renunciar a sus armas? ¿No son los sátiros de flagelos armados, escolta que Apolo les prestara, lo único que mantiene algo su prestigio? Si no se hubiera perdido el secreto de Licambo[21] y pudieran empujar con pullas al enemigo hasta que éste recurriera por desesperación a la cuerda, todavía les iría mejor. ¡Ay, ay, ingenuos señores míos! ¡Ya me gustaría ver si hubiera quedado un bosque con un árbol en que no hubiera madurado por lo menos uno de ustedes!

*... In malos asperrimus*
*parata tollo cornua:*

pensó también *Lemnius,* y quién sabe si no hemos pensado lo mismo nosotros dos. No nos dejan alardear de virtudes que no tuvimos ocasión de mostrar. Un hombre ofendido es un hombre, y un poeta ofendido lo es doblemente. Dulce es la venganza; va a verlo al punto en un sencillo ejemplo. Voy a acabar aquí mi carta y hacerle esperar aún a usted ocho días mi anécdota. ¿Por qué? —— Su señorita hermana nos ha hecho esperar tres semanas su visita. Pero, dirá usted, ¿qué tiene que ver mi hermana conmigo? —— Pero ¿no está usted oyendo que me quiero vengar? Usted lo pase bien.

## SÉPTIMA CARTA

*Al mismo*

¿Ve, señor, cómo usted es más vengativo que yo? Yo no quería más que desquitarme de un aplazamiento con otro, y usted castiga esta broma con la interpretación más maliciosa que quepa imaginar. Yo lo haría esperar la guerra de las rameras porque su señorita hermana nos hace esperar su visita. ¡Donoso cumplido!, dice usted, y tiene razón: eso le pasa al pedante queriendo hacerse el galante. Pero, si no se ha callado usted esa observación y me ha expuesto a las habladurías femeninas, prepárese. Aunque tal vez me amenaza sólo para evitar un aplazamiento mayor y precaver así su ya frustrada curiosidad, de ulteriores frustraciones. Si es así, pase. De todos modos, a mí ya me pesa de conocer en exclusiva por más [**189**] tiempo una noticia especial, y usted ya tendría que leerla aunque no tuviera ganas de hacerlo. —Así, pues, nuestra guerra de las rameras es un pequeño escrito en octavo y en tres pliegos, con el siguiente título: *Lutti Pisaei Juvenalis Monachopornomachia.* Dónde y cuándo se imprimió, no lo veo señalado más que con estas palabras: *Datum ex Achaia Olimpiade nona,* palabras que están también en el título. Sólo con esto ya puede ver usted que tal vez el mismo *Matthesius* no vio el libro, pues lo llama simplemente *la guerra de las rameras,* en lugar de *la guerra de las rameras monacales.* Creo que este título y la explicación de *Matthesius* de que se trata de un libelo contra el santo estado del matrimonio y en particular contra el matrimonio de los sacerdotes, le dará a entender a usted más o menos el contenido; igual que de la irritación de *Lemnius* podrá usted deducir aproximadamente el tono y la expresión. Ya es difícil que la dedicatoria a *Lutero* pueda ser más venenosa: Ad ce-

leberrimum, et famosissimum Dominum, Dominum Doctorem Lutherum, sacrarum ceremoniarum renovatorem, causarum forensium administratorem, Archiepiscopum Witebergensem, et totius Saxoniae Primatem per Germaniam Prophetam. El reproche que se le hace aquí entre otras cosas por mezclarse sin derecho alguno en asuntos judiciales, ese reproche, digo, lo prueba *Lemnius* a su modo en la Apología con un par de cuentos infames que llevan en la cara la marca del infundio. En uno de ellos quiere persuadirnos de que *Lutero,* con una acción infame, dio pie a que se cumpliera lo que dice el refrán: *Aquí está enterrado el perro.* Pero en otra ocasión tocaremos este punto, para no apartarnos demasiado ahora de la *Monachopornomachia.* Con el propósito de dárselo a conocer a usted en pocas palabras, diré que se trata de una especie de comedia; digo una especie y añado que de la peor especie. ¿O bien debería llamarla batiburrillo de diálogos lascivos que tienen más o menos el aspecto de estar relacionados? Los personajes representados son: Venus, la diosa del amor; el dios de las bodas prohibidas; Lutero, Jonás, Espalatino[22]; las mujeres de estos tres hombres: Cotta, Elsa, Yutta; algunos amigos de Lutero, diversos admiradores de los tres varones citados, y otros comparsas, así como tampoco faltan un par de coros. La acción transcurre más o menos así: comienza con un Lutero que va buscando desembarazarse de su Caty, de la que se habría aprovechado ya en el convento bajo palabra de matrimonio. Como lo está procurando con gran celo y ya piensa casarse con otra, sale del claustro la Caty y lo agarra por el cuello tan reciamente que se tiene de casar por fuerza con ella. Cuando sus amigos Jonás y Espalatino ven esto, no quieren dejarlo [**190**] solo en la vergüenza y toma cada uno sendas ninfas religiosas, que trajo Caty consigo del claustro. Mas todas tres encuentran luego impotentes a sus maridos y es fuerza que vean de alimentarse de forasteros. *Lemnius* encuentra ocasión de poner juegos ingeniosos en boca de la mujer de *Espalatino* con la palabra *espadón* y de traer a cuento cosas escandalosas y repugnantes. Los breves versos que habría en las columnas de Príapo no serían tan sucios ni tan incomparablemente ingeniosos. No creo que me exija usted que cite alguno de ellos, mas para que pueda juzgar por usted mismo en cierta medida, le transcribiré la dedicatoria a Lutero, que viene a continuación de las palabras antes citadas. Si por su propia belleza no le gusta a usted, piense sólo que está tomada, para decirlo con el señor *Janotzky*, de un escrito *tremendamente raro* y, a lo mejor, entonces le gusta más. Porque, ¡Dios mío, algo tendrá que tener lo raro!

Ad Lutherum
Pacis pernities, et causa Luthere tumultus
O et Saxonicae perfide Praeses aquae,
Qui regis indoctum fallax sine jure popellum,

Quique tuo clarum crimine reddis opus,
Saxonicasque tenes urbes, et cogis ad arma,
Et tibi Leucorium subjicis ipse tuum,
Qui vacuos culpa damnas, solvisque nocentes,
Quique reos falsa judicis arte premis,
Persequerisque pios insigni fraude poetas,
Et qui castalias pellis ab urbe Deas;
Qui toties captos jugulasti mille colonos,
Et toties reparas horrida bella manu;
Cujus et auspiciis sudarunt sanguine fossae,
Et rubeos fluctus unda cruenta dedit,
Ac toties patriis arserunt ignibus arces,
Pertulit et tantum Teutonis ora malum!
Si tibi paulisper cessant convitia linguae,
Et vacat a cunno mentula forte tua.
Accipe non laeto precor haec mea carmina vultu,
Quosque dedit lusus Pieris ipsa lege.
Tristia cum dederint nostrae solatia Musae,
Et poterint versus displicuisse mei;
Tum meliora tibi, tum candida crimina nosces,
Incertusque leges pignora chara tua.

Dejo en manos de un nuevo *Cochleo*[23] apoyar con las correspondientes ficciones, caso de no encontrar circunstancias verídicas, todos esos reproches. Limítome a hacer presente mi repugnancia contra semejante chapucero engendro, y a asegurar que éste es el más soez que he encontrado en los tres pliegos. Pero no es más que el principio del que, a la vista del final, se podrá decir aún con razón:
[**191**]

Desinit in piscem mulier formosa superne.

Se trata de un final con coro de babilonios y comienza de la siguiente forma:

Lusus, delitias, cupidinesque
Et cunnos dedimus, vale Luthere,
Apelles aliter licet Luthere.
Refert nempe parum, nihilque refert,
Seu dicas veteris dies Priapi,
Seu festum vocites tibi Lupercal,
Seu floralia, quae semel Catoni
Olim visa fuere ———

Bueno, vuelvo a la transcripción y no lamento emplear mi trabajo en semejantes indignidades, pues no tomo en cuenta más que lo peregrino del asunto. Poco antes de este pasaje se presenta a un tal *Valente de Bi-*

*bra* como amante de Catalina. Sospecho que fue comensal o al menos huésped de *Lutero,* acerca de quien, si no me equivoco, escribió Goetze una disertación histórica. Hace mucho tiempo que la leí, pero no recuerdo haber notado allí tal nombre. ¡Ay, ay, ay, cómo se habrá burlado la buena de Catalina! De todos modos se dice que era un poco orgullosa e insoportable. Y si ——— ¡Justo ahora acaba de llegar nuestro común amigo el señor B.! La alegría por tan singular visita me impide concluir el período comenzado. Lo he olvidado todo. Consuélese no más con que no era nada de particular. Entrambos nos encomendamos a su amistad de usted. ¡Cómo vamos a charlar! Usted lo pase bien. De usted, s. s.

## OCTAVA CARTA

*Al mismo*

A su última carta adjuntó usted la historia de *Catalina de Bora,* del señor *Walch*[24], y comprendo muy bien por qué. Lo escandalizó al final de mi anterior escrito y no ha encontrado usted mejor manera de salvar ante mí el recuerdo de esa proba mujer. Aunque no era necesario que lo hiciera, le hago presente mis sentimientos de gratitud por darme a conocer esta obra que me ha producido un placer extraordinario. Y les resultará también muy agradable a cuantos sienten curiosidad por conocer las pequeñeces y circunstan-[**192**]-cias domésticas de los grandes hombres, pues que éstas echan a menudo sobre su carácter más luz que todo lo que realizaron cara al mundo. Como *Lutero,* cosa que le he reconocido a usted más de una vez, míresele por donde se le mire, tiene un sitio entre los grandes hombres, describir la vida de su mujer representa dar a conocer un aspecto de pocos conocido y que, incluso entre los grandes héroes, suele ser por lo general el más flojo. Si fueran ciertas todas las acusaciones que hacen los enemigos de *Catalina Bora,* habría tenido Amor sobre *Lutero* un poder demasiado grande y vergonzoso, dado que habría amado a esa mujerona desaliñada con la ternura con que verdaderamente amó a su mujer. Lo que más enemigos granjeó a su memoria, fue la pasión de mando que tenía *Catalina,* y yo mismo aún no puedo absolverla de ello, aunque reconozca que el señor *Walch* ha dicho cuanto quepa decir en su descargo. Ha dado respuesta a muchas cosas, pero no ha refutado un testimonio, tal vez porque no tuviera noticia de él. Se atribuye dicho testimonio a un hombre que no forma parte de los enemigos de nuestro *Lutero,* a *Henrichus Stephanus*[25], entre cuyos versos se encuentra un epigrama del que pensé siempre que no es más que una pequeña chanza sobre el reformador dominado de su mujer. Me gustaría darlo a conocer

para ver qué se le podría contestar. Tal vez se le ocurra a usted una respuesta, a usted, señor, cuya fantasía está siempre alerta. Helo aquí:

De Cornelio
Uxorem vocitat *Dominam* Cornelius, illa
Increpat ut famulum, verberat ut famulum.
Obsignat sic verba sui *Catharina* mariti.
Nec vanum titulum quem gerit, esse docet,
Sed contra, ejus habent haec quantum *verbera pondus.*
*Tantum verba sui pondus habere viri.*

Tres cosas señalo aquí. *Primero,* como se sabe, *Lutero* no sólo llamaba su Dominam a su mujer, sino que, en broma desde luego, la llamaba su Dominum. *Segundo,* si *Stephanus* no hubiera tenido in mente a *Catalina Bora,* no sabría yo decir por qué empleó ese nombre, siendo así que en sus epigramas emplea de ordinario nombres latinos, especialmente los de Marcial. *En tercer lugar,* ¿a quién se refiere ese final que reza «según el peso de los golpes de la mujer, así era el de las palabras del marido«, si no a *Lutero,* contertulio que llevaba la voz cantante? Si tiene algo que contestar a estos tres puntos, hágalo sin prisas porque la verdad es que ya estoy harto [**193**] de escribirle de *Lutero* sólo y de lo que a él se refiere. Puede hacer uso en su obra a placer de mi noticia sobre *Lemnius,* pero por descontado sin nombrarme a mí. Para rellenar lagunas, bastará con consultar, además de los autores citados, lo que sobre él contengan *Simmler, Crusius* en la vida de *Sabino, Camerarius* en la vida de *Melanchton, Wimmerus* en la de *Pontanus,* y lo que cuenta de él *Borrichius.* De usted, s. s. W**. 1752[26].

[**194**]

## DATOS Y NOTAS

1. A mediados del XVIII era corriente en Alemania recurrir a la ficción epistolar para llegar, en cuestiones de arte y moral, a un público más amplio. Cuando en 1752, durante su estancia universitaria en Wittenberg, preparaba la primera edición completa de sus escritos, escogió Lessing el género epistolar para dar salida a los materiales de crítica literaria, estética... y teología e historia eclesiástica, que había ido acumulando.

Las ocho cartas que publicamos aquí constituyen en el fondo una «salvación» —como la de Cochleo, Berengario, Leibniz, Horacio, Cardano... Pero una doble salvación: la del pobre poeta Lemnius y la de su egregio y grande perseguidor Lutero. Estas cartas son fruto de su trabajo en Wittenberg, en 1752. Allí, en la ciudadela del luteranismo, debió de sentir la aduladora deformación del «gran hombre» que se había llevado a cabo, debido a toda clase de motivos y debilidades humanas, por sus mismos admiradores. La salvación de una criatura como un verdadero poeta, incapaz de cuidar de sí mismo, apasionaba a un hombre como Lessing, que sabía bien ser la Sabiduría quien empuja a semejante misión (cfr., *Salvaciones de Horacio* [LM, V 273, 100]). Pero también era misión de «salvación» el restituir su perfil humano a los grandes hombres, «desmontando los falsos revestimientos de sus debilidades» (*Salvaciones de Horacio* [LM, V 273, 22 ss.]).

Del zarandeo a que somete a Lutero, ya se hará cargo el lector. Por hablar así del Reformador, podían tirar en Alemania a uno de todas partes: de su casa, de la universidad, de las academias..., de los diccionarios, de las historias de las ciencias eclesiásticas... —Mas, creo que el joven Lessing que estas cartas escribe, no es meramente un muchacho harto del filisteísmo de los santones de la religión oficial. El reajuste de Lutero, de su genio religioso y de su papel, tiene como objeto único y obligado devolverlo al mundo y a la historia, para que pueda seguir siendo verdaderamente útil y no se convierta en el escollo religioso en que lo han convertido y que él nunca hubiera querido ser.

2. Es curioso y no casual que esta salvación/reducción de Lutero esté presidida por una cita de Quinto Aurelio Símaco (345-405), prefecto de Roma el 384, [**195**] «pagano tolerante, de los más cultivados, de refinada cortesía» (Jean Bayet, *Literatura latina,* Barcelona 1970, p. 486), que hubo de defender (en un discurso que se hizo célebre y en una de las ocasiones más sobrecogedoras de la historia universal) la restauración, en el Senado, del altar de la Victoria que mandaran retirar Constancio y Graciano. El vigor de un exfuncionario imperial, obispo ahora de Milán, san Ambrosio, mediante escrito al emperador Valentiniano II, dejó en agua de borrajas el alegato de Símaco en favor de la Tradición. Cfr. L. Bieler, *Historia de la Literatura Romana,* Madrid 1971, p. 298. Y aquí p. 41. Dice el texto: «Intercambiamos con franqueza oficiosidades de la amistad. Nada oculta nuestra conciencia que hayan de silenciar también nuestros escritos» (*Cartas,* II, 12).

3. «Los nacimientos que se producen en mis amigos» —metáfora, en Lessing, de una de las categorías fundamentales de la filosofía de Jacob Böhme (cfr. Jacob Böhme, *Aurora,* Madrid 1979 [índices]).

4. Saint-Amant (1594-1661), poeta lírico y épico, autor del *Moïse Sauvé.* — Benjamín Neukirch, silesiano, que hacia 1700 había renegado de la poesía galan-

te, mera imitación de la francesa. —Joh. Christian Günther (1695-1723), autor de emocionantes canciones de estilo fogoso sobre el amor y demás temas de la vida sentimental, cuya obra consiguió seis ediciones entre 1724 y 1764.

5. Simón Lemnius (ca. 1510-1550), suizo, profesor en el gimnasio de Chur, satírico latino. Estudiaba en Wittenberg hacia 1534, el mismo año en que aparece la traducción completa de la Biblia realizada por Lutero con la ayuda de los profesores de Wittenberg.

6. Melanchton, Felipe (1497-1560), teólogo, reformador, amigo de Lutero y fundador de la Dogmática luterana.

7. Karl S. Guthke (*op. cit.,* III, p. 738) dice que Lessing se equivoca aquí, pues Lemnius alabó el catolicismo del Elector de Mainz.

8. Durante la estancia de Lessing en Wittenberg, se produjo otro caso de intolerancia semejante. Un profesor (Georg Mathias Bose) envió algunos de sus escritos al Papa. El cortés acuse de recibo del Papa levantó un escándalo en la universidad-cuna del luteranismo.

9. Matthesius, Johann (1504-1568), cura de Joachimstal en Bohemia, pronunció una serie de sermones sobre su amigo Lutero, llenos de admiración por él, impresos en Wittenberg con el título: «Historia del venerable en Dios, del santo y amado hombre de Dios, el Dr. M. Lutero: su principio, su doctrina, su vida y su muerte.» (Cfr. Hartmann Grisar, *Lutero, su vida y su obra,* Madrid 1934, p. 425).

10. Schellhorn, Johann Georg (1694-1773), teólogo y filólogo, autor de unas *Amoenitates historiae ecclesiasticae et litterariae.*

11. «Aléjese de nuestros inocentes juegos el exégeta malintencionado y que no escriba epigramas...»

12. Midas, cuya riqueza era tan proverbial como su estulticia, sufre dos metamorfosis: por la primera convierte en oro cuanto toca, quedando sin poder comer ni respirar siquiera; por la segunda, crécenle orejas de asno por querer discutir un triunfo artístico de Apolo (cfr. A. Ruiz Elvira, *Mitología clásica,* pp. 462 ss.).

13. Cfr. p. 475 n. 14.

14. «Post hoc propter hoc», o inversión de los términos en una motivación o causalidad.

15. Veit L. von Seckendorf, estudioso y hombre de Estado de la segunda mitad del XVII, autor de un *Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismo.*

16. «Castigar a uno con su propio pecado.»

17. Justus Jonas, amigo de Lutero que había alabado anteriores poesías de Lemnius y que tachó a los epigramas de estar escritos en mal latín.

[**196**] 18. Aelius Donatus y Priscianus Caesariensis son dos gramáticos romanos de los siglos IV y VI p. C., respectivamente.

19. En la *Dramaturgia* (cap. 55 y 56) discute Lessing con Voltaire sobre la pertinencia o no de que en un drama reciba un héroe una bofetada.

20. Cita y parafrasea de Horacio lib. II de las Sátiras, I, 45 ss.: El que turbe mi reposo, sepa cierto / ... que por la ciudad toda arrepentido / verá correr su nombre escarnecido. / Con urna amaga y leyes / Cervio a sus enemigos de ira lleno; / Canidia, hija de Albucio, con veneno... / Y tú, cual yo, dirás que es justo emplee / cada mortal las armas que posee...» etc. (versión de Javier de Burgos).

21. Licambo, que había prometido su hija en matrimonio al poeta Arquíloco, faltó a su palabra. Arquíloco contraatacó con unos versos que llevaron a la muerte al padre y a la hija.

22. Georg Buckhard (alias Spalatino), amigo de Lutero, capellán y biógrafo del Elector Federico de Sajonia.

23. Johann Cochleus, enemigo de Lutero, satírico. Lessing escribió una «salvación» del mismo (LM, V 353 ss.).

24. En 1751 había hecho Lessing la recensión de este libro del Dr. Walch (LM, IV 209 s.).

25. Henri Estienne, filólogo de la segunda mitad del XVI, editor de lírica «anacreóntica», y de Herodoto, Sófocles, etc.

26. El lector español encontrará tratados los extremos pertinentes a la vida familiar de Lutero, además de en las obras del P. García Villoslada, en: Albert Greiner, *Lutero,* Barcelona 1968; Hartmann Grisar, *Lutero, su vida y su obra,* Madrid 1934; James Atkinson, *Lutero y el nacimiento del protestantismo,* Madrid 1971; etc.

[**197**]

# SALVACIÓN DE JER. CARDANO[1]

1754

Los lectores que conozcan al Cardano y que confíen en que también yo lo conozco, han de saber desde ahora que mi salvación no abarcara a todo el Cardano. Este genio extraordinario dejó a la posteridad en un mar de dudas sobre él. Si no se quiere que su carácter siga siendo un enigma insoluble, habrá que pensar que cuanto mayor es la inteligencia, más unida va a la locura[2]. ¡Qué no han hecho con él! O mejor: ¡Qué no hizo él consigo mismo! ¡Ya quisiera yo que todos los grandes hombres escribieran con esa honestidad! (*De vita propria*)[3].

Milagro fuera que espíritu tan raro se librara de la sospecha de ateísmo. ¿Hizo falta muchas veces, para atraérsela, algo más que pensar y querer entender con la propia cabeza los prejuicios más corrientes? Pocas veces hizo falta relacionar con dicha sospecha unas proposiciones verdaderamente escandalosas y una vida problemática, como las del Cardano.

Una evidente calumnia que sigue pasando de libro en libro me trae a la memoria algo relativo a esa sospecha. Como se sabe, fundaméntasela en tres puntos: en un libro que se dice escribiera contra la inmortalidad del alma; en el desatino astrológico de fijar la carta astral de la natividad del Salvador[4], y, finalmente, en un cierto pasaje de su obra de *subtilitate* [sobre la sagacidad].

De los dos primeros motivos no diré nada porque ya otros hablaron hasta demasiado. Al primero lo contradice incluso el *se dice.* Pues se dice haber escrito un libro que no dio a la imprenta y [**198**] que remitió secretamente a sus amigos. ¿Y quién autoriza a creer semejante infundio? Nada menos que Martín del Río (Disput. Magic., Tom. I, lib. 11). Quien quiera seguir creyendo, que no lea a este español[5].— El segundo de los motivos queda hecho añicos con las palabras del mismo Cardano, que cita en especial el señor pastor Brucker tomándolas de su rara obra sobre los cuatro libros de Ptolomeo, *de astrorum judiciis* (*Hist. Crit. Phil., Tomi IV. Parte altera, p. 76*)[6].

Como dije, no me detendré en esto; paso a ocuparme enseguida del último punto, porque en verdad albergo la esperanza de poder hacer al respecto alguna observación particular que podría considerarse útil complemento del artículo que Bayle escribiera sobre este sabio en su diccionario crítico.

Es justo que escuchemos primero a los acusadores del Cardano. Son tantos que no podré conceder la palabra más que a uno. Sea un escritor

que aún vive y cuyo libro se ha convertido, entre los de su género, en manual de los estudiosos: el señor pastor *Vogt*, o mejor dicho, *de la Monnoye* mediante aquél. Menciona en su catálogo de libros raros la primera edición así como una segunda de la obra del Cardano *de subtilitate*, y nota lo siguiente: «Léese, dice, en esa edición sumamente rara, un pasaje muy impío y escandaloso, omitido en las ediciones posteriores. Voy a referirlo todo con las mismas palabras del sabio de la Monnoye, en el cuarto tomo de las Menagiana[7]: «Cardano, dice éste, actúa aún peor que Pomponazzo[8]. En el onceno de sus libros *de subtilitate* establece una breve comparación entre las cuatro religiones principales y, luego de hacerlas contender entre sí, acaba sin declararse por una de ellas con estas irreflexivas palabras: *igitur his arbitrio victoriae relictis* [Así pues quedan a merced de lo que decida la victoria]. Esto en alemán quiere decir que deja a merced de la casualidad de qué parte se inclinará la victoria. Es cierto que él mismo cambió esas palabras en la segunda edición; con todo, tres años después, lo atacó duramente Escalígero, *Exercit. 258, n. 1,* porque el sentido de esas palabras es espantoso y muestra a las claras la indiferencia del Cardano tocante a la victoria que alcanzará una de las cuatro religiones, sea la que fuere, ora por la fuerza de las pruebas ora por la fuerza de las armas.»[9]

Deduce de esta cita que *Escalígero* fue el primero que se escandalizó del pasaje de que hablamos. Pero no hay que creer que desde *Escalígero* hasta *de la Monnoye* no lo haya censurado nadie. En su exégesis del primer libro de Moisés (p. 1.830) se alzó *Marinus Mersennus* contra ese pasaje considerándolo no menos dañino que [**199**] un compendio del tristemente célebre libro «Sobre los tres impostores»[10]. Del *Mersennus* lo tomó luego especialmente *Morhof* (*Polih., T. I*, *lib. I, c. 8-46*) y lo dio a conocer a los bibliófilos, que se lo pasaron con probidad de mano en mano.

*Reimann* (*Hist. Univ. Atheismi et Atheorum, p. 365 y 547*), los autores hallenses de las *Observat. selectarum* (*T. X, p. 219*), *Freytag* (*Analect. litteraria, p. 210*), la biblioteca de *Salthenius* (p. 272), todos dicen lo mismo. Todos califican el citado pasaje de *locum impium et scandalosissimum, locum offensionis plenissimum* [pasaje impío y absolutamente irritante por lo muy escandaloso]. Añado a éstos un mi amigo, el señor adjunto *Schwartz,* de Wittenberg, que, en su primera ejercitación *in utrumque Samaritanorum Pentateuchum* toca de paso justo este punto.

¿Y qué se pensará de mí si me atrevo a afirmar que todos estos estudiosos son meros repetidores, o bien que, caso de que hayan visto con sus propios ojos, no han podido construir? Digo no han podido, pues cuando nos traban los prejuicios, no podemos.

Por mi parte he de agradecer al mencionado señor Adjunto *Schwartz* no estar tocando el mismo trompón que todos. Puso él puso en mis ma-

nos la verdadera primera edición de la obra *de subtilitate,* del Cardano, y la hojeamos juntos con tanta mayor curiosidad que el ejemplar había pertenecido a *Felipe Melanchton*[11] de cuya mano podían leerse, aquí y allá, algunas breves anotaciones. Siento no haber podido convencer de la corrección de mi observación al actual propietario del ejemplar.

No quiero retrasar más la presentación del texto al lector, pero antes he de hacer mención aún de algunas palabras de la primera edición. De ciertos detalles, deduzco que el señor *Vogt* no vio por sí mismo el texto. Compárese con el suyo el siguiente título: *HIERONYMI CARDANI, Medici Mediolanensis, de subtilitate Libri XXI ad Illustr. Principem Ferrandum Gonzagam, Mediolanensis Proivinciae praefectum.* [Sobre la agudeza, 21 libros de Jerónimo Cardano, al poderoso duque Fernando Gonzaga, prefecto de la Provincia de Milán]. A esta inscripción sigue en el mismo título una breve alocución del impresor al lector, en que encarece la excelencia del libro; hela aquí: *Joh. Petrejus Lectori: Habes hoc in libro, candide lector, plus quam sesquimille variarum non vulgarium, sed difficilium, occultarum et pulcherrimarum causas, vires et proprietates, ab authore hic inde experimento observatas: quae non solum propter cognitionem delectabiles, sed etiam ad varios usus, tum privatos tum publicos, multo utiliores quam hactenus plurimorum scripta, quae etsi ex philosophia sint, minoris tamen momenti esse, legens haec et illa, haud mecum dissenties; uti* [**200**] *singula in adjecto indice perspicue licet cernere.* Juan Petrejus, al lector: Benévolo lector, tienes en este libro más de mil seiscientas causas, fuerzas y propiedades diversas, no corrientes sino difíciles, ocultas y muy interesantes, observadas aquí y allá experimentalmente del autor y que no solamente es agradable conocer, sino que resultan más útiles para diversos usos privados y públicos que la mayor parte de escritos hasta hoy. Pues si leíste éstos y aquéllos, convendrás conmigo en que aquéllos, aunque sean de tipo filosófico, son de menos valor. Esto se echa de ver claramente por el adjunto índice.

Y finalmente, debajo de este breve panegírico del librero, dice: *Norimbergae apud Jo. Petrejum, jam primo impressum, cum Privilegio Caes. atque Reg. ad Sexenium. Ao. MDL.* Impreso por vez primera en Nuremberga, casa de Juan Petrejo, con privilegio imperial y regio para seis años, en el de 1550. Formato de folio, de 373 páginas, sin índice.

Ahora ya espero se me conceda que citaré el pasaje en cuestión verdaderamente de la primera edición original. Pero permítaseme que no lo haga en latín. El latín del Cardano es tan malo que el lector no perderá nada leyéndolo en un alemán igualmente malo. ¿Acaso no voy a ser capaz de mantener la calidad de la expresión en mi traducción? Hela aquí:

*Pasaje del libro XI del Cardano*
*de subtilitate*

«Desde siempre se diferenciaron entre sí los hombres por razón de su lengua, costumbres y leyes tanto como de ellos se diferencian las fieras. Los secuaces de Mahoma no sienten por el cristianismo, y ambos a su vez por el judío, mayor aprecio que por el perro más tirado: lo insultan, persiguen, golpean, saquean, matan, lo arrojan a la esclavitud, maltrátanlo con las peores violaciones y lo someten al martirio de los más sucios trabajos, de manera que de un tigre al que le quitaran las crías no habría que temer tanto. Cuatro son pues las leyes, a saber: la de los idólatras, la de los judíos, la de los cristianos y la de los mahometanos.

El idólatra prefiere su ley por cuatro motivos. Primero, porque venció en guerra tantas veces a los judíos que logró al cabo exterminar total y absolutamente sus leyes, de que se sigue que al Regente y Artífice máximo no debió de gustarle más la adoración de un solo Dios que la de muchos dioses. Después dicen: Así como cuando hay sobre todo el pueblo un Regente Supremo, a todo el mundo conviene recurrir, en los asuntos privados y en especial en [**201**] las cosas pequeñas, a los jefes y funcionarios del Regente en vez de molestar a éste por cualquier asunto; asimismo, como el Dios supremo se ocupa muy poco de lo que aquí en la tierra sucede, de lo cual constituyen una mínima parte los asuntos de los particulares, recurren éstos en las cosas de menor importancia a los dioses establecidos por el Dios supremo como servidores suyos, en vez de importunar con súplicas por cualquier causa insignificante a Aquél a quien no puede llegar con su pensamiento ningún mortal. Creen, finalmente, que al suscitar la esperanza de ser venerado divinamente después de esta vida mortal, esta ley y estos ejemplos estimularon a muchos a hacerse famosos por la virtud, tales Hércules, Apolo, Júpiter, Mercurio, Ceres[12]. Y atañente a los milagros, podían ellos citar ejemplos de manifiesta ayuda de sus dioses y de sentencias de oráculos, tantos como cualesquiera otros. Y dicen que nuestra opinión sobre Dios y el origen del mundo no sólo no es menos absurda que la suya, sino más absurda todavía, cosa que se deduce de la disputa entre las otras leyes y del odio de las mismas contra todos los filósofos como autores de la Verdad. Pero estas leyes les reprochan los sacrificios humanos, la adoración de estatuas muertas, la multitud de dioses también de los suyos ridiculizada, así como los vicios infames de sus dioses, que es vergüenza figurárselos ya en un hombre, y el olvido ingrato del supremo Creador.

Refutados éstos del modo antedicho, levántase el judío contra el cristiano: Si hay fábulas en nuestra ley, dice, todas han pasado a vosotros, que aceptáis nuestra ley. Nadie respetó la unidad de Dios tan puramente como nosotros, y de nosotros procede esta verdad. Además, no hay ley

que pueda gloriarse de milagros y señales mayores ni pueblo que pueda gloriarse de tanta nobleza. Pero luego dicen los demás en contra de esta ley: Todo lo que se va a pique, es porque no debió de agradar a Dios. Los judíos se habrían enfurecido contra sus profetas, su pueblo habría sido siempre vergüenza del mundo entero, y los mismos judíos, que gozan del respeto de los cristianos y los mahometanos, mandarían a éstos seguir su propia ley.

Después de tirar por la borda también a esta ley, se pone ahora a discutir el cristiano con el mahometano. Disputa ésta más acre, y de los dos bandos apoyada con grandes fuerzas, de que depende el bienestar de enteros reinos y países. En cuatro razones se apoya particularmente el cristiano. *Primero,* en el testimonio de los profetas, que contaron con tal precisión codo lo referente a Cristo que se creería no haber sido predicho, sino escrito con posterioridad al suceso mismo. Mas aquéllos no dicen lo más mínimo de Mahoma. [**202**] *Segundo,* en el prestigio de los prodigios de Cristo, que fueron de tal grandeza y calidad que en modo alguno admiten comparación con los milagros de los mahometanos, como por ejemplo la resurrección de los muertos, de Lázaro, de la muchacha y del hijo de la viuda[13]. En cambio, los prodigios de los mahometanos, la caída de piedras de los pájaros negros, o su ocultación en el infierno como enseña en su Corán, o aquello otro, su envío o traslado en una noche desde la Meca a Jerusalén, o su ascensión al cielo, o su división de la luna, todo eso, o no es posible confirmarlo con testigo, o bien pura y simplemente no son hechos milagrosos. Que los pájaros dejen caer piedras, ciertamente es cosa extraña y en todo caso puede haber sucedido, pero no tiene nada de milagroso. Que la luna parezca partida, eso ni es milagro ni maravilla. Ser trasladado de la Meca a Jerusalén, sería milagro de cierto, pero faltan los testigos. La *tercera* razón se saca de los mandamientos de Cristo, que no contienen nada que repugne a la moral o la filosofía natural. Por lo que atañe a su vida, nadie se le puede comparar, ni el mejor de todos, pero cualquiera puede imitarlo. ¿Qué?, ¿digo *pueden*? Sí, cuanto más te alejas de su ejemplo, con tanta mayor impiedad cargas. En cambio, Mahoma aconseja el asesinato y la guerra y la torre en el paraíso[14]. Y describe un paraíso donde hay nupcias, es servido uno de bellos adolescentes, se come carne y manzanas y se bebe néctar, se yace en lechos de seda y se posee piedras preciosas y, bajo árboles umbríos, tiendas de seda[15]. ¿Cómo no se va a sentir ultrajada con esto una inteligencia sana? Además, ¡qué absurdo aquel paso del Corán que dice que el ángel y Dios ruegan por Mahoma! Igual que la ficción de que Dios sube de la tierra al cielo y jura por los espíritus, sus siervos. ¿Y que decir de la historia del camello, si es que es una historia y no más bien una fábula repetida por lo menos cinco veces? Como *última* razón añádase a esto todavía, en favor de los cristianos, haber sido predicada nues-

tra ley por un grupito de gente pobre e inexperta, frente a tanto emperador y rico sacerdote de ídolos y que, a pesar de haberse debilitado por las escisiones internas, se apoderó de la tierra entera[16].

Ahora bien, también los mahometanos tienen cinco razones a su favor. *Primero* dicen que los cristianos no adoran la unidad de Dios con tanta pureza como ellos: los cristianos le darían a Dios un hijo que también sería Dios. Pero donde hay varios dioses, siguen diciendo, se estorban unos a otros, porque es inevitable que gobiernen muchos un mismo reino sin que surjan celos recíprocos. Y es impía cosa añadirle al Dios supremo, Creador de todas las cosas, otra persona igual a Él, pues Él es el Altísimo, así como atribuirle [**203**] un hijo, pues no lo necesita, y es eterno. Se indignan los cielos y huye presa de espanto la tierra a la vista de lo que los cristianos le cuelgan a Dios. Por eso se representan a Dios como lamentándose, y a Cristo como disculpándose pues son otros, que no él, quienes contra su voluntad le atribuyeron eso[17]. La *segunda* prueba viene del mismo Mahoma, que echa sobre los cristianos la acusación de adorar imágenes y de parecer por tanto adoradores de ídolos y no del Dios único. Sigue luego la *tercera* prueba, tomada del éxito, puesto que habían ganado ya tantas victorias y conquistado tantas provincias que cabría decir ser la ley cristiana una porción de la mahometana, si no fuera porque gracias al cuidado de nuestro César se adoctrinó ya cristianamente a buena parte de otro mundo. ¿Y no es probable, dicen, que favorezca Dios a quienes tienen una fe más verdadera? A muchos podría haberlos salvado con una mínima ayuda, si no fuera porque se apartó de ellos y quiso voluntariamente perderlos. Y por lo que hace a su vida y costumbres, se diría que, invirtiendo las cosas, nosotros imitamos a Mahoma y ellos a Cristo. Rezan, ayunan, visten un traje muy simple, sencillo a más no poder, se abstienen de homicidios, juegos de azar, del adulterio y las abominables blasfemias contra Dios, cuatro vicios en que principalmente estamos como anegados por completo los pueblos de la Cristiandad. Y ¿qué decir, si pasamos a considerar la honestidad de sus esposas y el culto de sus templos? Tocante a los milagros, creen que nosotros tenemos sólo milagros históricos, mientras que ellos los tienen actuales[18]. Prívanse algunos de comer durante muchos días; aplícanse otros fuego y se desgarran con hierro sin dar la menor muestra de dolor. Muchos son ventrílocuos y antes se les llamaba Engastrimuthi[19], cosa que pueden hacer cuando celebran ciertas orgías y dan vueltas. Así como la plenitud de su justicia consiste en estos tres puntos, pues por lo susodicho se conducen natural bien que admirablemente[20], así en cambio es mera fábula que entre ellos conciban sin coito las mujeres. Hasta santos tienen también, santos célebres por la asistencia maravillosa que prestan: tienen el Sedicasim para la victoria, el Vanus para la paz, el Ascico para la reconciliación de los casados, el Mirtsquinus para la guarda del gana-

do, el Chidirelles para los que viajan, que sentado en policromo caballo acompáñalos y les muestra el buen camino. Descalzan al injustamente condenado de un rey y arrojado en ardiente horno y que, al igual que los tres hombres del horno de fuego de que habla la Escritura Sagrada[21], haya salido de allí incólume. En fin, es muy conocido el milagro de Mirathbeg, un gobernante turco que llaman Amurath los latinos, consistente en que, de un gran rey [**204**] guerrero que era, se convirtió en sacerdote y se encerró libremente en un convento.»

Hasta aquí la disputa que, según el Cardano, mantienen las cuatro religiones. Quedan algunos párrafos que retendré de momento para hacer mayormente llamativa la salvación de mi filósofo. Permítaseme, antes que nada, avanzar algunas observaciones sobre lo que acabamos de leer.

Verdaderamente, ¿por qué se condena este pasaje? ¿Es en sí y por sí misma punible cosa el comparar las diversas religiones, o lo es sólo la manera de hacerlo el Cardano?

A nadie se le ocurrirá pensar en lo primero, creo. ¿Hay algo más necesario que convencerse de la propia fe y algo más imposible que convencerse sin demostración previa? No se diga que basta con la demostración de la religión propia y que no hace falta buscar las características de la Divinidad en otras religiones cuando ya se las encontró en la propia. No vale servirse de la comparación de que cuando se conoce el camino verdadero no hace falta preocuparse de los vericuetos que descaminan. —No se conoce a éstos por aquél sino a aquél por éstos. Y preconizando un estudio tan unilateral, ¿no se pierde la esperanza de que los herejes, tomando pie del conocimiento, puedan llegar a ser hermanos nuestros? Si mandan al cristiano que estudie solo las doctrinas de Cristo, mandarán también al mahometano que se preocupe solamente de la doctrina de Mahoma. Verdad es que aquél no se verá en el peligro de abandonar una fe mejor por otra peor, pero éste tampoco tendrá ocasión de cambiar una fe peor por otra mejor[22]. Bueno, ¿que digo peligro? Floja confianza tendrá en las verdades eternas del Salvador quien tenga miedo de contrastarlas con mentiras. Nada puede ser más verdadero que verdadero, ni tampoco ha lugar la calumnia cuando de una parte no veo más que absurdo y de otra no veo más que razón. ¿Qué se sigue de ahí? Que el cristiano nada pierde al comparar las religiones y que el pagano, el judío y el turco pueden ganar infinitamente; que no sólo no hay que prohibir semejante comparación, sino que hay que encomiarla.

Debió de fallar el Cardano en el modo de comparar. Veámoslo. De dos maneras pudo suceder. O bien presentó con demasiada tuerza las razones de las religiones falsas, o con demasiada debilidad las de la religión verdadera.

¿Hizo esto último? —Yo pretendo tener lectores imparciales, y éstos han de decirme si alguno de los innumerables teólogos o filósofos que

demostraron después del Cardano la verdad de la religión cristiana expuso alguna otra razón, o bien las mismas razo-[**205**]-nes con mayor fuerza que él. Más extensamente, sí, pero no con mayor fuerza. Como se sabe, las históricas son las razones principales. Bien, pues ¿qué clase de éstas se echa de menos aquí? Puede dividírselas en tres clases: razones históricas tomadas de los tiempos anteriores a la encarnación del Salvador, razones históricas de los tiempos del mismo Salvador y, finalmente, razones históricas de los tiempos subsiguientes. Las primeras son las que nos ofrecen los profetas, las segundas son las que se basan en los milagros de nuestro Salvador, y las terceras se derivan del modo como se expandió la religión cristiana. Todas las toca el Cardano en pocas pero muy enérgicas palabras. ¿Puede decirse algo más fuerte sobre las predicciones de los profetas judíos que esto, a saber, haberse cumplido tan precisamente en Cristo que se las tomó por relatos escritos después de pasadas las cosas, más que por lo que son? ¿Es posible negar con palabras más expresas la ambigüedad de esas profecías? Espero que no se quiera llegar con antipáticas sospechas hasta pensar que el Cardano precisamente con esta frase quiso hacerlas sospechosas e insinuar bajo mano la idea que nos hemos de hacer realmente de ellas. No puede ser tan insensato un hombre razonable sabedor de que, todavía hoy, sostiene un pueblo entero su verdadera antigüedad con vistas a su propia refutación[23]. —Nuestro filósofo habla también con mucha agudeza de los milagros de Cristo y señala dos cosas en ellos, de las cuales una falta siempre en los milagros de las religiones falsas. Afirma que son verdaderos milagros y que como tales fueron corroborados de testigos fidedignos. Los distingue pues de las patrañas de un experto impostor que vendiera a una chusma ignorante lo raro como divino y lo artificial como maravilloso. Los distingue además de las fanfarronadas de los fanáticos que van diciendo haber hecho ellos Dios sabe qué cosas, que desgraciadamente no vio nadie. ¿Puede demostrarse mejor su credibilidad, o puede al menos demostrarse de otra manera? —Finalmente, repárese con cuánto fundamento habla de la prueba basada en la propagación de la religión cristiana. No toca nada de ella que no tenga verdadera fuerza conclusiva, y deja pasar todo lo dudoso. Dice: fue *pobre* gente la que la predicó; no se la puede haber aceptado, pues, con intenciones egoístas. Esas pobres gentes eran además *ignorantes,* por tanto no eran superiores en inteligencia a los que convertían y había que atribuir su poder a una fuerza superior[24]. Señala el Cardano la resistencia que, normalmente, tenía que haberles resultado insuperable, y hace notar también algo que he visto señalar a pocos, a saber, que, por el hecho de andar desgarrada y agitada de sectas internas, tampoco dejó nuestra [**206**] religión de contar con la aquiescencia de los hombres. ¡Importante circunstancia! Importante circunstancia que nos enseña necesariamente que tenía que haber en ella algo que muestra su fuerza en todas

las épocas con independencia de todas las disputas. ¿Y qué otra cosa puede ser ello sino la siempre invicta verdad?[25] En esta demostración, el Cardano solamente prescinde de lo que a mí me gustaría que se hubiera prescindido siempre: de la sangre de los mártires, que es cosa muy ambigua. Sin duda estaba versado en su historia demasiado como para no haber notado que muchos de entre ellos merecían ser llamados locos y furiosos más bien que testigos de sangre. Sin duda conocía también demasiado el corazón humano como para ignorar que un capricho puede llevar tan lejos como la verdad en todo su esplendor[26]. En pocas palabras, no sólo es un fuerte defensor de la fe cristiana, sino también un defensor cauto. Dos cosas que no siempre van juntas.

Considérese el resto. Cardano hubiera podido darse por satisfecho con las pruebas históricas, pues ¿quién ignora que, si éstas son correctas, quedan todas las objeciones obligadas a someterse al yugo de la fe? Pero es demasiado prudente para exigirle ese sacrificio a la razón[27]. Prefiere defender que la doctrina de Cristo no contiene nada que repugne a la moral o a la filosofía natural o que no pueda compaginarse absolutamente con ellas: *nihil continent praecepta Christi a philosophia morali aut naturali absonum* [los mandamientos de Cristo no contienen nada que repugne a la filosofía moral o natural]; son sus propias palabras. ¡Más no se puede pedir! No se diga que así se ha inclinado a otra parte y que niega a nuestra religión sus verdades peculiares, a las que no puede llegar de sí la razón. Si hubiera sido esta su opinión, se hubiera expresado de un modo completamente distinto: tendría que haber dicho que la doctrina de Cristo no contiene nada más que lo que contienen la moral y la filosofía natural, y no que su contenido armoniza con éstas. ¡Son dos afirmaciones completamente distintas![28] Insiste especialmente en la excelencia de la moral cristiana y dice claramente que solo Cristo es el modelo perfecto de todas las virtudes: illius vitam aequare nemo, quamvis optimus, imitari autem quilibet potest. Quid potest? imo quantum ab illius exemplo abscedis, tantum nefarii moris induis [Por bueno que sea, nadie puede equipararse con su vida, aunque cualquiera puede imitarla. ¿Qué digo puede? Más aún, cuanto más te separas de su ejemplo, tanto más te revistes de impiedad.] Ponderemos estas palabras que traduje tal vez con escaso vigor. Pero que me digan ya de una si es posible decir algo mejor de nuestra religión. A mi entender, quien pida más pruebas, denota deseo de no encontrar ninguna., y quien aporta más pruebas, denota [**207**] deseo de muchas y malas antes que pocas y buenas. En una palabra, considero que este pasaje del Cardano es el compendio más fundamental que pueda hacerse de cuantas defensas de la religión cristiana se escribieron antes y después de él.

Queda por considerar el segundo caso. Si el Cardano no ha debilitado los argumentos en pro de la verdad, podría haber dado no obstante calor

y vida a la mentira y hacerse así sospechoso. También esto es digno de consideración.

Pregunto antes de nada si es lícito aprovecharse de la ignorancia del adversario en la investigación de la verdad. Ya sé que en los pleitos civiles no es preciso poner en manos del adversario pruebas contra uno mismo, pruebas sin las cuales perdería uno su asunto. Habría que tener más bien por orate a quien tal hiciera sin estar cierto de poder refutar todas y cada una de las cosas de la manera más evidente. Pero ¿por qué? Porque su pérdida va unida necesariamente a la ganancia del otro y porque de un juez no puede exigirse más que se incline con su sentencia a favor de quien tenga más derecho. Pero en las discusiones que tienen por tema la verdad, no hay derecho. Cierto que se discute en torno a la verdad, pero gane la parte que gane, no gana para sí misma. El partido que pierde no pierde más que errores, y en todo momento participa en la victoria de los otros. Por eso lo primero que pido de un filósofo es que sea honesto. No tiene que ocultarme ninguna proposición porque no cuadre con su sistema tanto como con el del otro, ni ha de ocultarme una objeción porque no pueda responder a ella con todo vigor. Y si lo hace, entonces está claro que hace de la verdad un negocio egoísta y que quiere encerrarla en los estrechos límites de su infalibilidad. —Adelantada esta observación, me gustaría saber cómo es posible acusar en serio a un filósofo de poner a la luz más ventajosa posible también las falsas religiones y las más peligrosas sofisterías con el propósito de hacer su refutación no tanto fácil como segura. Me gustaría saber qué consecuencia se seguiría de que el Cardano hubiera defendido verdaderamente la fe pagana, judía y turca con tantos y tan vigorosos argumentos que incluso las cabezas más privilegiadas de los seguidores de las mismas no pudieran añadir ya nada más. ¿Serían por eso menos falsos esos argumentos o resultaría por eso menos verdadera nuestra fe? —Pero está el Cardano tan lejos de haber hecho eso que más bien he de inculparlo muy a pesar mío de lo contrario.

Sostengo, pues, que sólo procedió honestamente con la religión cristiana, que defendió a las otras con las peores razones y que las [**208**] refutó con razones todavía peores. Bastaría estar libre de prejuicios para estar de acuerdo conmigo en esto. No mencionaré la religión pagana y diré poco de la judía. Contra ésta hace que las otras tres objeten que no debió de agradar a Dios lo que Dios dejó que se fuera a pique. Pero ¿es que se ha ido a pique la religión judía? ¿Qué pasaría si su estado actual no fuera más que una cautividad babilónica prolongada? Todavía está fuerte el brazo que salvara entonces a su pueblo. Tal vez el Dios de Abrahán ha dejado que se hiciera tan enorme e insuperable la dificultad de reconducir a su heredad la descendencia de ese piadoso varón, sólo para manifestar su poder y sabiduría con tanto mayor señorial esplendor,

para vergüenza de sus opresores. «No te engañes, Cardano», le hubiera contestado seguro un israelita ortodoxo, «está nuestro Dios tan lejos de habernos abandonado que incluso en sus castigos sigue siendo nuestra protección y nuestro amparo. ¿No se nos habrían engullido nuestros enemigos hace ya tiempo si no hubiera vigilado sobre nosotros? ¿No nos habrían borrado de la faz de la tierra hace ya tiempo y no habrían tachado ya nuestro nombre del libro de los vivientes? Dispersos por todos los rincones del mundo y oprimidos por todas partes, ultrajados y perseguidos, somos los mismos que fuimos hace mil y más años. Reconoce su mano, o bien di que somos otro pueblo que contrapone a la desgracia una fuerza insuperable y que en todas sus tribulaciones adora al Dios de que éstas proceden y lo adora aún a la manera de sus padres, a quienes cubrió Dios con su bondad. Lo que dijo a Satán Dios cuando quiso poner a prueba a su siervo: *Mira, queda en tus manos, pero su vida no la toques*[29], eso mismo dijo a nuestros enemigos: *Quede en vuestras manos mi pueblo, pero no toquen su vida.* Sean esos los límites de vuestro furor; en esa playa se quebrarán las olas de vuestro orgullo[30]. ¡Hasta aquí y ni un paso más! Seguid vejándonos, acosadnos sin fin, no conseguiréis el objetivo que perseguís. Pronunció el *¡cuidado!,* y lo que dice es verdad. En vano surgirán Bildad y Sofar de nuestra propia raza y dudarán de la bondad de nuestra causa; en vano nos gritarán nuestras mujeres: "¿Te tienes todavía firme en tu piedad? ¡Alaba a Dios y muérete!" No queremos bendecirlo, pues bajará finalmente en un temporal y dará el vuelco a nuestro cautiverio y nos dará el doble de lo que tuvimos»[31].

No quiero dejar hablar más a mi israelita. Valga sólo como prueba de cuán fácilmente podría refutar los sofismas del Cardano. Igual de fácil le resultaría al mahometano apabullarlo, pues todavía fue más injusto con su fe. Tal vez no debiera decir yo *injusto,* pues de ello es más culpable la ignorancia que la mala voluntad[32]. Las [**209**] noticias que en su tiempo se tenían de Mahoma y sus doctrinas, eran muy insuficientes e iban mezcladas con mil mentiras aceptadas como verdad por los polemistas cristianos, tanto más que así teñían más fácil el juego. No obtuvimos un sincero conocimiento del asunto más que por las obras de Reland y Sale[33], que realmente es donde aprendimos que Mahoma está muy lejos de ser tal absurdo impostor ni ser su religión ese puro tejido de despropósitos y falsificaciones malamente entramados. Mas con todo, no está disculpado el Cardano. Quien se preocupó de tantos asuntos desconocidos, ya hubiera podido preocuparse también de éste, antes de atreverse a establecer una comparación que presupone estar en posesión de un conocimiento completo, si no ha de ser indecorosa para un filósofo. Pues, ¿qué hubiera podido responder, si un musulmán, que no es menester que sea el más culto, se hubiera metido con él del siguiente modo?: «Bien se ve, querido Cardano, que eres cristiano y que tu designio no fue tanto establecer una

comparación entre las religiones como hacer triunfar a la cristiana con la mayor facilidad posible. Desde un principio estoy disgustado contigo, porque colocas las doctrinas de nuestro Mahoma entre las de una clase a la que no pertenecen en absoluto. Lo que llaman su religión el pagano, el judío y el cristiano es una maraña de proposiciones que una sana razón no reconocería nunca por suyas. Apelan a más altas revelaciones cuya posibilidad no ha sido aún demostrada. Mediarte éstas dicen haber recibido verdades que tal vez pudieran serlo en otro mundo posible, pero no en el nuestro. Ellos mismos lo reconocen y por eso los llaman misterios, palabra que lleva consigo su refutación. No te las voy a mencionar: no quiero decir más que son precisamente las verdades que producen los más rudos y sensibles conceptos de todo lo que es divino; verdades que no permitirán nunca que la gente corriente piense en su Creador de un modo decoroso; verdades que extravían al espíritu en meditaciones estériles y que engendran en él una cosa monstruosa que llamáis fe. A la que dais las llaves del cielo y el infierno[34]. ¡Y menos mal para la virtud, que la hacéis ser, con cierta necesidad, acompañante eventual de aquélla! Os hace bienaventurados la veneración de quimeras sin justicia, pero ésta sin aquello, no. ¡Qué ofuscación![35] El mismísimo profeta logró sólo a medias abriros los ojos, ¡y voy a intentarlo yo! Echa una mirada a su ley. ¿Qué encuentras en ella que no esté de acuerdo con la razón más rigurosa? Nosotros creemos en un solo Dios, creemos en un castigo y premio futuros y que el uno o el otro, conforme sean nuestras obras, nos alcanzará. Eso es lo que creemos nosotros, o mejor —para no emplear vuestro profano [**210**] vocabulario—, ésa es nuestra convicción y no otra. ¿Sabes lo que te toca si quieres discutir con nosotros? Tendrás que probar la insuficiencia de nuestras doctrinas. Tendrás que demostrar que el hombre está obligado a algo más que a conocer a Dios y a ser virtuoso o, por lo menos, que no puede enseñarle esas dos cosas la razón que le fue dada precisamente para eso. ¡No parlotees sobre milagros cuando quieras ensalzar al cristianismo por encima de nosotros! Mahoma nunca quiso hacer semejante cosa. ¿Y le hizo falta hacerlo? Sólo necesita hacer milagros quien tiene que persuadir de cosas incomprensibles para hacer probable con lo comprensible lo incomprensible. Mas no necesita hacerlos quien no expone más que doctrinas cuya piedra de toque lleva cada cual consigo[36]. Si surge alguien que dice: «Soy hijo de Dios», es justo que se le grite: «Pues haz algo que pueda hacer solamente quien tal sea». Y si otro dice: «Hay *un solo* Dios y yo soy su profeta», es decir, «yo soy alguien que se siente destinado a salvar su unicidad frente a vosotros que no la comprendéis», ¿qué milagros necesita para eso? Así que no dejes que la peculiaridad de nuestro lenguaje, la audacia en nuestro modo de pensar, que gusta de encerrar la menor proposición en deslumbradoras alegorías, te lleve a entenderlo todo literalmente y a tomar por milagro lo

que a nosotros mismos nos sorprendería mucho que lo fuera realmente. Bien a gusto os regalamos esas cosas sobrenaturales —no sé cómo tendré que llamarlas—. Os las regalamos, digo, y le agradecemos a nuestro maestro que no haya hecho sospechosa, mediante ese elemento, su causa. No nos reproches tampoco la violencia de las armas con cuyo apoyo predicó Mahoma. Es verdad, Mahoma y sus secuaces derramaron mucha sangre, y Cristo y sus apóstoles, ninguna. Pero, ¿crees tú que lo que entre vosotros hubiera sido considerado crueldad, no lo es para nosotros? Fíjate que es un caso como el anterior. Cuando alguien que expone cosas incomprensibles en las que puedo creer todo lo más porque lo tengo por hombre honrado que no me va a embaucar, cuando un tal, digo, quiere obtener la fe por la espada, es el más aborrecible tirano y es un monstruo que merece ser maldito del mundo entero. Mas quien salva el honor del Creador, si se encuentra con tercos malvados que no quieren reconocer su unidad evidenciada por la naturaleza entera y los borra de la faz de la tierra que profanaban, ese no es un tirano, es —ya que no quieras llamarlo un profeta que anuncia la paz— no más que un instrumento de la venganza del Eterno. ¿O es que realmente crees que Mahoma y sus seguidores han solicitado del hombre otra confesión que la de las verdades sin las que no podrían preciarse de ser hombres? ¿Sabes qué escribió [**211**] Abu Obeidaj a los habitantes de Jerusalén cuando puso sitio a ese lugar santo? «Exigimos de vosotros que confeséis que hay *un solo* Dios y que Mahoma es su apóstol, y que hay un día del juicio en que Dios resucitará de sus sepulcros a los muertos. En cuanto deis este testimonio, ya no se nos permite derramar vuestra sangre o poner las manos en vuestros bienes y pertenencias o en vuestros hijos. Si rehusáis esto, aveníos a pagar tributo y a someteros a nosotros. De lo contrario echaré sobre vosotros a gente que gusta de la muerte más que vosotros del vino y de la carne de cerdo»[*]. —Ya ves, este es el requerimiento que se hizo a todos. Dilo tú: ¿Merecían seguir viviendo quienes no querían confesar la unidad de Dios y el juicio futuro? Que no te desoriente la exigencia de que reconozcan a Mahoma como enviado de Dios. Hubo que añadir esa cláusula para averiguar si querían aceptar con toda verdad la unidad de Dios, pues también sostenéis vosotros aceptarla, pero os conocemos[37]. No quiero apretarte más, pero voy a reírme aún de ti una miaja. Crees tú que tomamos a la letra las representaciones sensibles del paraíso. Pero dime una cosa: si leí bien vuestro Corán, ¿tomáis también al pie de la letra la descripción de vuestra Jerusalén celestial?[38]

Bueno, creo que esto es dejar hablar bastante al otro. Tomo, pues, de nuevo la palabra y digo que, siendo así las cosas, no me extrañaría que, si conocieran un día los mahometanos al bueno del Cardano, lo tomaran

---

[*] Okley, de una *Historia de Tierra Santa,* escrita en árabe (Nota de L.).

por uno de sus peores denigradores; en cambio, me admiro mucho de que los cristianos lo consideren uno de los suyos.

Todavía he de dar el último paso. —Está bien, se dirá; sea todo lo irreprochable que se quiera el pasaje en cuestión, pero el Cardano traicionó más que desgraciadamente su más íntimo sentimiento con esa conclusión impía. Es tan espantable ese *Igitur his arbitrio victoriae relictis* [Así, pues, quedan a merced de lo que decida la victoria] que no será bastante ningún giro para impedir que exprese menosprecio de todo lo divino.

¡Válgame Dios, emplear yo giros! El pasaje se ha de salvar por sí mismo y, si no, seré yo el primero que me ponga contra él. Volvamos atrás un poco y veamos arriba en la página 255, donde me interrumpí. Las últimas palabras fueron: «*Y se encerró libremente en un convento.*» A ellas siguen directamente las siguientes que, por mayor credibilidad, citaré en el original: *Sed utinam tam facile esset, arma illorum superare, quam haec objecta diluere. Verum res ad arma* [**212**] *traducta est, quibus plerumque major pars vincit meliorem.* Quisiera Dios, dice, que se pudiera obtener victoria sobre sus armas tan fácilmente como se puede derrotar sus objeciones. Pero se ha confiado la cosa a las armas y, en ese terreno, generalmente el más fuerte le puede al mejor. —Abandona de una vez el Cardano esta materia y pasa a ocuparse de los más variados asuntos. Y las palabras de que se sirve para la transición son las tan denostadas de: *Igitur his arbitrio victoriae relictis, ad provinciarum discrimina transeamus* [Así, pues, quedan a merced de lo que decida la victoria, y nosotros ocupémonos ahora de las particularidades de las provincias].

Si fuera yo hombre dado a las exclamaciones, me quedaría exhausto de tantas que lanzaría. Con muchos ¡oh!, ¡ah!, daría a entender que ni lo más claro está libre de tergiversaciones malvadas. Deploraría lo pasado con el bueno del Cardano. Desearía a todos los estudiosos honestos que el buen Dios los proteja de envidiosos más propensos a ignorar las reglas gramaticales que a calumniar al prójimo. Pero no quiero hacer nada de eso, sino devolver el pasaje a su contexto: *Verum res ad arma traducta est, quibus plerumque major pars vincit meliorem. Igitur his arbitrio victoriae relicta, transeamus, etc.* [Pero se ha confiado la cosa a las armas y en ese terreno generalmente el más fuerte le puede al mejor: así, pues, quedan a merced de lo que decida la victoria, y nosotros ocupémonos ahora, etc.]. Díganme, señores Escalígero, Mersennus, Morhof, de la Monnoye, Vogt, Salthenius, Freytag, Schwartz: ¿a qué se refiere ese *his* [o el «ellos», o bien el «estos»]? ¿Por qué se ha de referir al contenido de dos páginas antes y por qué no a la palabra *arma*? ¿Por qué ha de leerse: dejemos en manos de la fortuna cuál de las cuatro religiones obtendrá ventaja? ¿Por qué no leer: Dejemos a la suerte quién prevalecerá, si las

armas mahometanas o las cristianas, no en sus doctrinas sino en sus batallas? ¿Es lo mismo una cosa que la otra? ¿Tiene usted algo que objetar a la segunda? ¿No será que no puede descargar su piadosa bilis contra ella? Si estuviera otro en mi lugar tal vez descargara su bilis sobre usted.

Todo esto es tan claro que me abstendré de añadir una palabra. Parecería que quiero discutir con mis lectores que sin duda me concedieron desde las primeras palabras ser todo una calumnia.

Pero, ¿por qué cambió después esas palabras el Cardano? —¡Como si se cambiara todo aquello que ve uno mismo ser incorrecto! ¡Como si a menudo no se rectificara lo más inocente que imaginarse pueda, al ver que el adversario se empeña en encontrar allí veneno!

[**213**] Tal vez fuera conveniente señalar en qué edición se efectuó por primera vez este cambio, mas dejo este trabajo en manos de quien tenga medios para hacerlo. Por desgracia no tengo a mano otra edición que una de las más recientes, la de 1664, publicada en Basilea por Emanuel König. No sabría decir cuál fue la edición anterior según la que se imprimió ésta, bien que sospecho que se editara según la de 1560, supervisada con toda seguridad por segunda vez del Cardano, pues que encuentro aquí tanto la segunda carta al duque de Suesse como la *Actionem primam in calumniatorem* [Tratado primero contra el calumniador]. Sea esto como quiera, en tanto haré cuanto esté en mi mano señalando las correcciones que, a juzgar por mi edición, introdujo el Cardano en todo este pasaje.

Se equivoca mucho quien crea que no tachó más que las palabras *Igitur his, etc.,* sustituyéndolas por otras menos escandalosas realmente. Señalo particularmente tres lugares que se encuentran en la edición original y que no vienen en las corregidas. El *primero* es el que se halla más arriba en mi página 84, donde en lugar de las palabras «qué absurdo» hasta «jura por los espíritus de sus siervos», creyó conveniente el Cardano poner lo siguiente: *Absurda nonne sunt, quod fingant Deum ascendere ad coelum e terris, et quod ipse etiam per Daemones servos suos juret?* [¡Qué absurdo, que se figuren que Dios sube de la tierra al cielo y que jura por sus siervos los demonios!] Se ve, pues, que es lo bastante honesto como para suprimir la acusación absurda que hace al Corán de enseñar que Dios y los ángeles oren por Mahoma. Pero me gustaría que hubiera sido más honesto y hubiera suprimido el resto. Pues, ¿qué pretende? ¿Cómo puede imputarle al Corán algo de lo que no está libre la misma Sagrada Escritura? ¿No se habla también en ésta innumerables veces del subir y bajar de Dios? Y si no se habla de que Dios jura por los cielos y la tierra, sí que jura en cambio por su alma, una expresión que sin duda necesita aclaraciones[39]. El *segundo* lugar es todo el primer argumento de los mahometanos, tomado de la unidad de Dios, cuya negación atribuyen a los cristianos (cfr. arriba, pág. 253, desde «*Ahora bien,*

*los mahometanos también tienen, etc.*», hasta «*la segunda prueba tiene, etc.*»). Todo esto lo ha refundido de la siguiente forma: *At mahumetani et ipsi munimenta habent. Primum quod christiani non eam quam ipsi in Deo simplicitatem colant, et quod christicolae imagines venerentur videanturque Deorum, non Dei unius cultores* [Mas también los mahometanos tienen pruebas. Primero, que los cristianos no adoran la misma unidad de Dios que ellos; luego, que los cristianos veneran imágenes y que parecen adoradores de los dioses y no del Dios único]. Finalmente, [**214**] el *tercer* lugar es aquél en que el Cardano habla de los santos de los mahometanos y del cual no veo el mínimo rastro en mi edición. Va desde *«Incluso tienen también santos»,* en la página 254, hasta el final de todo el pasaje en la página 255, «se encerró libremente en un convento».

Sin gran esfuerzo podría darse una razón de estas tres correcciones. Pero no sé qué decir de la cuarta, que cito en seguida. Es que veo que ha suprimido totalmente también aquellas palabras tan pertinentes para salvar su opinión: *Sed utinam tam facile esset, arma illorum superare quam haec objecta diluere. Verum res ad arma traducta est, quibus plerumque major pars vincit meliorem* [Quisiera Dios que se pudiera obtener victoria sobre sus armas tan fácilmente como se puede derrotar sus objeciones. Pero se ha confiado la cosa a las armas y, en ese terreno, generalmente el más fuerte le puede al mejor]. Interrumpe él donde lo hice yo en la página 255, y, en lugar de la tristemente célebre transición, coloca estas escuetas palabras: *Sed haec parum philosophos attinent, pro quibus institutus est sermo: ad provinciarum miracula transeamus* [Mas esto atañe menos a los filósofos a quienes va destinada esta exposición; así que pasemos a ocuparnos de las cosas dignas de mención de las provincias].

Espero haber llamado con razón escuetas a estas palabras; quién sabe si no debí darles un adjetivo más fuerte. Al bueno del Cardano le sucedió como a tantos otros estudiosos que entendían tan poco como él de correcciones. ¿No sustituye algo escandaloso por algo escandalosísimo? ¿Qué impide traducir su *haec parum philosophos attinent* por *¿qué le importa de las religiones a un filósofo? ¿Qué interés pueden tener para él las tonterías de la superstición?* Ya sé que su opinión no es tan tajante y que no quiere decir más que *eso interesa poco a los filósofos para los que escribo,* es decir, a los naturalistas. No alude a los filósofos en general que, claro, se ocupan de las religiones. Pero, cuando alguien quiere tergiversar, ¿atiende a razones?

Todavía he de añadir un par de palabras sobre el orden en que aparecieron las diversas ediciones de los libros *de subtilitate,* y acabar después con una observación que tal vez pueda ser útil. Está fuera de toda discusión que la edición primera es la susodicha de 1550, de Nuremberga. El señor Freytag considera segunda la de Basilea, sin año, en folio; tercera

la de 1554, también de Basilea, en casa de Ludovico Lucio, y cuarta la de 1560, publicada en el mismo sitio en 8°. Ruego al señor Freytag que me permita algunas observaciones sobre dicha secuencia:

[**215**] I. El Cardano mismo dice expresamente en su *Actione prima* [Tratado primero], en la página 728, que la segunda edición de su libro apareció en 1554. Pudiera en efecto tener razón de la Monnoye a quien censura el señor Freytag, cuando sostiene que fueron corregidas en esta edición las palabras escandalosas. Mas he de decir en descargo del señor Freytag que cuando el Cardano llama segunda a la edición de 1554 no quiere decir con ello en absoluto que no haya habido una primera edición. Llámala segunda porque a todas las anteriores, como impresas a partir de una única edición original, hay que considerarlas como una, atendido su contenido inmutado.

II. Pero como la edición en folio de Basilea, sin año, tiene muchas correcciones porque hasta se hace mención de la *Actio prima* en el título, se equivoca el señor Freytag completamente si la toma como segunda edición. ¿Cómo es eso posible? ¿Ha olvidado ese bibliófilo que las *Exercitationes* [Estudios] de Escalígero aparecieron en 1557 y que por tanto la *Actio prima*, que es una respuesta a aquélla, tiene que ser de una fecha posterior?

III. La razón por la que, según el computo del señor Freytag, la edición de 1554 no puede ser la tercera, es la siguiente: porque el mismo Cardano habla en la página 791 de la *Actio prima*, de una *prima et secunda norimbergensi* [primera y segunda de Nuremberga], asimismo de una *Lugdunensi* y *Lutetiana* [edición de Lyón y París]. De la *Lugdunensis* sé cierto que apareció en 151, en 8.º, porque el autor del artículo *de libris raris* [sobre los libros raros], que se encuentra en la X parte de las *Observationum Hallensium* [Observaciones Hallenses], lo cita expresamente. En suma, sospecho que por éstas y muchas otras dificultades que se encuentran en todo este asunto, difícilmente se podrá hacer nada nunca, porque los libreros jugaron tal vez un papelito que se saben muy bien y es que en la misma edición imprimieron más de un título.

Finalmente llego a la observación con que quiero concluir. Nuestros escritores recibieron de manos de los católicos, en especial del vehemente Mersennus, esta acusación contra el Cardano, que espero haber refutado irrebatiblemente. Quiero aconsejarles que cuanto tomen prestado de esos correligionarios, lo investiguen antes de hacer causa común con ellos. Esos señores tienen a menudo motivos especiales para colgarle a este o al otro autor un sambenito que entre nosotros no cabe. El Cardano,

por ejemplo, en el lugar discutido monta la defensa de la pluralidad de dioses del mismo modo que los católicos defienden a los santos, cosa que [**216**] atribuye también a los mahometanos. ¿No tendría que haber disgustado esto a los católicos mucho más que todo lo otro? Pero quizás fueron prudentes y no buscaron otro pretexto. Piénsese en esto, por favor.

[**217**]

# DATOS Y NOTAS

1. Jerónimo Cardano (ca. 1501-1575), filósofo natural, mecanicista panmatemático, «defendía una concepción organológica, hilozoísta y panteísta del mundo, influido por diversas corrientes del Renacimiento (principalmente Nicolás de Cusa), así como por el neoplatonismo y el neopitagorismo» (Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía,* ad. 1.). Desde el siglo XVI, como a los panteístas y discrepantes de las ortodoxias en general, se le acusaba de «ateistería», como dice Lessing, la más facilona de las acusaciones, la de ateísmo. Durante el siglo XVIII se unió a esta acusación una voz y runrún que lo desprestigiaba como a tipo irregular (por cierta circunstancia de su nacimiento), extraño (pasó su buena temporada en la cárcel), iracundo (decían que le cortó una oreja a su hijo...). La intención de sus trabajos, en especial de su tratamiento filosófico de las religiones en presencia y discordia (judaísmo, cristianismo, islamismo... y paganismo), hizo que Lessing se ocupara de él en diversas ocasiones. Según su hermano Carlos, planeaba Lessing editar una antología comentada de los más notables pasajes de Campanella, el Cardano y Giordano Bruno. Cfr. John Owen, *The Skeptics of the Italian Renaissance.* Londres 1908, índices.

Bayle se había ocupado, en su *Diccionario,* del Cardano. Lessing dice que su «salvación» puede considerarse como complemento del artículo de aquél. Mas, Johann Frid. Christ, el maestro de Lessing en Leipzig, también había escrito, siguiendo el modelo de las «salvaciones» de Bayle, sobre el Cardano, descargándolo de las acusaciones de embustero, lascivo, hijo de puta y ateo (cfr. Beyschlag III 625).

Esta «salvación» es el más importante trabajo teológico de Lessing en el decenio del 50. La «salvación» del Cardano la hace acusándolo de parcialidad a favor de los cristianos —por golpes de ingenio así y por más fundamentados que los diera, quieren creer, o no tienen más remedio que creer ciertos críticos de obediencia, que Lessing jugaba con los temas, o no tenía buena fe.

2. En su artículo sobre el Cardano, ya había Pierre Bayle traído a colación esa cita de Séneca: «nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit» (*De tranquillitate animi*). También en *El sobrino de Rameau,* de Diderot, había leído Lessing «el adagio... de que no hay grandes genios sin un poco de locura...».

[**218**] 3. Cardano escribió bien pronto su autobiografía, cuando tenía cuarenta años. Carl Frid. Cramer, profesor y librero en París, cuenta haberle oído decir a Lessing ser la autobiografía del Cardano uno de los libros más interesantes que había encontrado en toda su vida (lo decía en 1772).

4. Cfr. aquí pp. 553 ss.

5. Martín del Río, SJ, nació en Amberes en 1552 y fue profesor en Salamanca. Escribió *Disquisitionum magicarum Libri* (sobre la represión de la magia) (G. Fraile, *Historia de la Filosofía Española,* Madrid 1971, p. 308; M. Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos,* lib. V, cap. 4).

6. De Brucker, discípulo de Wolff y de Thomasius, es la primera moderna *Historia critica Philosophiae,* libro muy utilizado por Lessing, cosa que no es de extrañar dada la abundante y selecta erudición que ofrece. Dilthey (*Historia de la*

*Filosofía,* México 1975[3], p. 176) dice de ella: «primera y muy erudita historia universal de la filosofía (su parte última sigue siendo valiosa todavía)».

7. Bernhard de la Monnoye editó en cuatro tomos las «Menagiana ou les bons mots et remarques critiques, historiques, morales et d'érudition de M. Ménage, ed. par ses amis.»

8. Pietro Pomponazzi (1462-1525), aristotelizante averroísta, que contribuye a la elaboración de la doctrina panteísta y panenteísta, que, desde los ockamistas y a través de Sabunde y el Cusano, lleva a las especulaciones del Cardano y Telesio, Bruno y Espinosa.

9. Las cuatro religiones son la pagana, la judía, la cristiana y la islámica. —Julio César Escalígero (1484-1558), filólogo italiano. Sus *Siete libros de Poética* ejercen gran influencia hasta el XVIII. El ataque al Cardano lo lleva a cabo en su «Exotericarum exercitationum liber quintus decimus de subtilitate ad Hieronimum Cardanum.»

10. El «vehemente Mersennus» (Marin Mersenne) (1588-1684) es amigo y corresponsal de Descartes. Matemático, teólogo y filósofo. —Pues bien, este padre franciscano decía que el fragmento del Cardano, donde compara éste las cuatro religiones, es peor que el anónimo titulado *Los tres impostores,* aparecido a fines del siglo XVI, donde se critica desde una posición racional y humanista a la Dogmática de las religiones positivas. —En la Sicilia del siglo XIII, donde el griego, el árabe, el latín y el alemán se mezclan y Federico II los habla y llega al mundo que hay tras dichos idiomas, corrió la voz de que Federico era autor de un libro titulado *De tribus impostoribus* (Moisés, Cristo y Mahoma). «Este libro, que nunca existió, fue atribuido sucesivamente a muchos enemigos de la iglesia, el último de los cuales fue Espinosa» (B. Russell, *Historia de la Filosofía,* Madrid 1973, p. 382 s.).—En el siglo XVII circuló un anónimo del mismo título y tema (K. Beyschlag, 1. c., p. 627). Cfr. también M. Cruz Hernández, *La Filosofía árabe,* Madrid 1963, p. 350.

11. Cfr. p. 195 n. 6.

12. La ley «idólatra» o pagana contiene ejercitaciones para superar el marco de esta vida y habituarse a pensar en un más allá. Cfr. Introducción, p. 119; *Educación,* nn. 43, 54, 56 (p. 584 ss.).

13. Cfr. Juan, 11, 1 ss.; Mc. 5, 22 ss. y paralelos; Luc. 7, 11 ss.

14. La torre en el Paraíso se refiere a la azora XXXIX, 21: «Pero los que temen a su Señor, tendrán algorfas por encima de ellos, algorfas evidentes; correrán por debajo de ellos, los ríos; promesa de Alá...» (Versión de Cansinos Assens.)

15. Corán, azora II 23; III 13; IV 60; XXXVII 39 ss., etc.

16. Lessing se ocupó en sus estudios acerca de la iglesia antigua *Sobre el modo y manera de la propagación y extensión de la religión cristiana,* avanzando una explicación natural de su propagación y triunfo. (LM, XIV 314-332.) Cfr. aquí mismo notas 24 y 25.

[**219**] 17. Lessing defenderá la doctrina de que una es la religión de Cristo (la religión que enseñó y practicó Cristo) y otra la religión que, haciendo a Cristo igual a Dios e Hijo de Dios, forjaron los apóstoles y discípulos de Cristo. Enseñará que, por lo menos, no está la divinidad de Cristo tan clara en los sinópticos como en el evangelio de san Juan. Cfr. *Religión de Cristo,* p. 561 s., e *Introducción,* p. 99 ss. —Pero el dogma de la trinidad de personas en Dios, no lo considera un

retroceso en la concepción monoteísta de la Divinidad, sino un avance de la revelación orientado a concebir la unidad de lo divino con mayor profundidad.

18. Cfr. *Testamento,* p. 457 s.

19. Del griego ἐγγαστριμυθος.

20. «Naturalmente», e. d., ateniéndose a los preceptos de la ley natural.

21. Cfr. libro de Daniel, 3, 19 ss.

22. «Ocasión de cambiar» en mejor, crear ocasiones de cambiar en mejor —la esencia de la *acción* que es según Lessing la actividad religiosa, artística, filosófica, etc.

23. El pueblo judío mantiene la autenticidad de las profecías «con vistas a» refutar que se hayan cumplido ya, a saber, en Cristo.

24. En la *Propagación de la religión cristiana* (LM, XIV 326, 24 ss.) escribe Lessing: «Fundar una nueva secta, predicar una nueva religión, es cosa que siempre se le da mejor a un ignorante que a un estudioso. Incluso suponiendo que ese estudioso se construya un sistema de lo más brillante; aun dando por descontado que ese estudioso tenga el orgullo suficiente como para hacer de ese sistema la religión dominante y de sí mismo cabeza de esa religión; si no posee un poder como el que poseyó Moisés, si no es caudillo y legislador de todo un pueblo o si no puede atraer enseguida a hombres que desempeñen esos puestos en su interés, si tiene que buscarse sus primeros partidarios entre la masa; en verdad tendrá que proceder completamente en contra de su carácter, tendrá que cambiar enteramente su modo de pensar, para ser sólo en cierta medida feliz. A base de la verdad y la filosofía no llegará muy lejos con el pueblo; la culta elocuencia escolar es un instrumental demasiado fino para mover a las toscas masas; así que tiene que dejar de ser filósofo y orador; tiene que convertirse en sacrificulus et vates o ponerse a ejercer de eso.»

25. Tanto por lo que hace a la envergadura de las persecuciones como por lo que hace a las tensiones de las sectas cristianas, se atendrá Lessing a un criterio distinto. De las persecuciones piensa que 1. «casi nunca fueron generales. Llegaron demasiado tarde; la primera, la de Nerón, 30 años después de la Ascensión de Cristo al Cielo. ¿A dónde les faltaba llegar a sus discípulos ya entonces? 2. Casi nunca fueron declaradas mediante leyes formales. 3. Casi siempre tuvieron otros motivos que el religioso. —Los paganos castigaban a los primeros cristianos no tanto por su religión como por infracción de las leyes. Los paganos no tenían leyes que obligaran en conciencia y mandaran creer en esto o en lo otro. En cambio tenían leyes que prohibían bajo penas graves todas las reuniones y en especial todas las nocturnas... *"Cuando dos o tres se reúnan en mi nombre etc."*.» Esas reuniones no son parte esencial de la religión. Esta podía subsistir y expandirse sin ellas...» (LM, XIV 324, 19-325, 1 ss.). En cuanto a las sectas y sus agitaciones, Lessing enseña que la Iglesia adoptó una conducta sapientísima, tal que todo lo bueno de las sectas acababa por desembocar y enriquecer a la gran iglesia. «...La tolerancia con toda suerte de herejes. —Alguno podría considerar esa tolerancia como prueba de la modestia y caridad de los primeros cristianos, pero ¿deja de tener por ello los efectos de la más refinada y elaborada política?» (ib. 319, 22 ss.).

En general, Lessing buscará la explicación de la causalidad natural en su comprensión de los orígenes de la Iglesia, de la aparición del material literario y del [**220**] canon, etc. Lo «sobrenatural» sería en todo caso que la Sabiduría divina

escogió para la aparición del Verbo en la Historia precisamente el momento en que con las solas causas naturales se pudiera explicar el paso de la predicación de Cristo al triunfo niceno-constantinopolitano (ib. 331, 27 ss.).

26. Sobre la sangre, el martirio como imprudente búsqueda del fin de esta vida, y sus relaciones con la actual situación del género humano, cfr. Introducción, pp. 136 s.

27. Cfr. *En espíritu y fuerza,* pp. 444 ss.

28. Cfr. *Educación,* nn. 4-69 y 77 (pp. 575, 588, 590 y nota 10).

29. Cfr. Job 2, 6 Job es considerado como tipo o figura representativa del destino de Israel).

30. Alusión al Salmo, 2, 1 y a Job 38, 11.

31. Cita y parafrasea el libro de Job cap. 1, 20 ss.; 2, 9-11; 38, 11; etc.

32. Cfr. más arriba p. 199: «... cuando nos traban los prejuicios, no podemos [construir]».

33. Adrian Reland (1715): *De religione mahommedanica libri duo,* y George Sale (1734): *The Koran... translated into English* (K. Beyschlag).

34. Cfr. Mt. 16, 19 y Apocalip. 1, 18. Cfr. *Herrnhuter,* p. 149 s. y n. 28.

35. Cfr. *Testamento,* pp. 457 s. (fe y virtudes) y nota 13.

36. Lessing aceptará esa función del milagro y la profecía como manera de acercar por fuera a una verdad que, poco a poco, irá comprendiendo la inteligencia por su contenido mismo.

37. Es decir, sabemos que vuestra unidad de Dios incluye tres personas en él.

38. Cfr. Apoc. cc. 21 y 22, la descripción bíblica (del «Corán» o libro de la revelación cristiana) de la nueva Jerusalén con muros de jaspe, toda de oro puro... con un río también de agua clara como el cristal y con un árbol de vida...

39. Gén. 22, 16; Hebr. 6, 13; etc.

[**221**]

# CARTAS SOBRE LITERATURA MODERNA[1]

## SÉPTIMA CARTA

18 de enero de 1759

Tiene usted razón; a los malos traductores, como los que le he señalado[2], no hace falta ni criticarlos; pero no está de más que la crítica se ocupe de ellos de cuando en cuando, pues que constituyen una desgracia indescriptible. —Si como consecuencia de algún cataclismo grande y asombroso se perdieran de golpe todos los libros, menos los escritos en alemán, ¡qué lastimera figura harían ante la posteridad los *virgilios* y *horacios,* los *shaftesburys* y los *bolingbrokes*!

¿O es que cree usted que, en medio de tan general naufragio de las ciencias, habría de hundirse irremisiblemente también la erudición alemana? ¡Eso sería juzgar con demasiada dureza! No se desprecia a un árbol por lo insignificante de su floración, si es digno de aprecio por sus frutos. Habría que olvidarse de nuestras bellas artes, pero no de nuestra filosofía. ¡Más duro aún! No, tampoco nos faltan hombres en las bellas artes, que tendrían que ponerse en seguida, y tendrían que hacerlo, en lugar de los grandes extranjeros y de los aún mayores antiguos. *Klopstock* se convertiría en *Homero*; *Cramer*, en *Píndaro*; *Uz*, en *Horacio*; *Gleim*, en *Anacreonte*; *Gessner*, en *Teócrito*; *Wieland*, en *Lucrecio*[3].

¿*Wieland*, en *Lucrecio*? ¡Cosas de esas pasan sólo en sueños! A menudo vuelven a encontrarse juntas, en sueños, cosas que hace muchos años no se pensó juntas. El señor *Wieland* hubiera querido borrar hace ya mucho tiempo de nuestra memoria, que él es autor de la *Naturaleza de las cosas,* y realmente pareció haberse borrado esto también de mi memoria.—

[**222**] Permítame decirle algo más de este señor que, sin discusión, es uno de nuestros ingenios más primorosos; no puedo volver a mi anterior tema; pues, ¿por qué escribí cartas?

Pocos estudiosos habrán jugado un papel más doble que el señor Wieland. No me apetece contar otra vez lo que cuentan de él gentes que le conocieron personalmente en K. B.[4]. ¿Qué nos importa la vida privada de un escritor? Ni se me ocurre sacar de su vida privada explicaciones de sus obras. Está fuera de toda discusión que aquella poesía didáctica y las *Cartas Morales* nos presentaban un señor *Wieland* que iba por muy distinto derrotero del que tuvo a bien tomar luego. Si ese cambio sucedió por un estímulo interior (dicho toscamente), por el propio mecanismo de

su alma, yo no dejaría de admirarlo. Ahora, si lo que dio lugar al cambio fueron circunstancias exteriores; si se ha pasado violentamente, con sus intenciones, a su actual manera de pensar[5], lo compadezco desde lo más íntimo de mi alma.—

Ya sabrá usted algo de lo mal que se ha portado con el señor *Uz.* —El señor *Uz,* con la libertad que le está permitida a una persona de su condición, se manifestó en contra de cierta especie de poetas; el señor *Wieland* se consideró ofendido y, en vez de atacar a su enemigo igualmente como escritor, se dejó caer sobre el carácter moral del señor *Uz,* con una bilis tan fría, con un orgullo tan pietista; echó mano de armas tan maliciosas, dejó ver tanto odio y un espíritu de persecución tan abominable[*], que a un hombre honrado tenía que producirle grima y consternación.

Llegó incluso a la osadía de utilizar como instrumento de su amargura a un venerable teólogo. Pero éste tuvo ocasión de demostrar su noble moderación, su filosófica equidad[6]. Pues no cabe duda de que no es otro el causante de que, en su *Colección de escritos* en prosa, el señor Wieland haya omitido de la comunicación de los *Sentimientos del cristiano* el pasaje más duro.

Aquí le envío esa *Colección*[**], donde encontrará usted más de un artículo nuevo. Ha de leerlos todos; pues si no se quisiera leer un *Wieland* porque se echa de menos en él esto y lo otro, ¿a cuál de nuestros escritores se querría leer?

[**223**]

## OCTAVA CARTA

18 de enero de 1759

De los escritos de *Wieland,* también a mí me ha chocado más el que lleva por título los *Sentimientos del cristiano.*

Llámase sentimientos *del* cristiano a los sentimientos que puede y debe tener todo cristiano. Y los de *Wieland* no son de esa clase. Todo lo más, pueden ser sentimientos de *un* cristiano: de un cristiano que, al mismo tiempo, es una cabeza ingeniosa, que, por cierto, cree hacer un honor extraordinario a su religión aplicándose a *pensar artísticamente*

---

[*] En la última de sus *Simpatías,* y luego en la comunicación de sus *Sentimientos de un cristiano,* al señor Consejero Superior Consistorial *Sack.*

[**] Zurich, Orell y Compag. 1758. En tres partes. Contiene: 1.1. Simpatías. 2. Téages o coloquio de la belleza y el amor. 3. Aspecto que ofrece un mundo de hombres inocentes. II.I. Sentimientos del cristiano. 2. Himnos a la omnipresencia de Dios. 3. Consideración sobre la justicia de Dios. III. 1. Consideraciones sobre el hombre. 2. Visión de Mirza. 3. Dos monólogos de un pagano virtuoso. 4. Plan de una academia para la formación de la inteligencia y del corazón de la gente joven. 5. Conversación de Sócrates sobre la belleza aparente y la verdadera. (Nota de Lessing.)

sus misterios. Si le sale bien, se enamorará de sus embellecidos misterios, se apoderará de él un entusiasmo dulzón, y esa recalentada cabeza empezará a creer que semejante entusiasmo es el verdadero sentimiento de la religión[1].

Pero, ¿lo es? ¿Es probable que piense lo que tiene que pensar un hombre cuando piensa en el Salvador crucificado, poniendo su oración mental en alas de la oda horaciana y diciendo: «¿Dónde está mi embriagado espíritu? ¡Qué visión tan terrible me rodea! —Negra tiniebla cual noche eterna cubre el orbe trepidante. —El sol se ha apagado; la abandonada naturaleza, gime; su gemido tiembla igual que el débil quejido del moribundo a través de la quietud universal de la muerte. —¿Qué veo? ¡Pálidos serafines se alzan de la oscuridad nocturna acá y acullá! Cual transidos tienen los ojos bajos y las manos juntas. Mudos ocultan su rostro lloroso en negras nubes. —¡Visión espantable! ¡Veo, veo el Altar de la reconciliación, y el sacrificio que sangra por los pecados del mundo!»[2*]

Muy bonito. —¿Y estos son sentimientos? ¿Estas extravagancias de la fantasía son sentimientos? Cuando se ocupa así la fantasía, es seguro que el corazón está vacío, frío.

Así como hubo y hay aún espíritus profundos que nos liquidan sin más la religión mezclando con ella su sistema filosófico, así también hay ahora espíritus artísticos que nos liquidan con ingeniosidades esa misma religión, con el propósito de que sus escritos espirituales nos *entretengan* también.

El tono de los salmos, tono que toman frecuentemente los sentimientos del señor *Wieland,* me ha vuelto a recordar *Las voces de Sión,* de *Petersen*[3].

Una comparación entre *Petersen* y *Wieland* no resultaría vergonzosa en modo alguno para éste. *Petersen* fue una persona muy culta e [**224**] ingeniosa, y un *genio* poético nada común. Sus *Uranias* están llenas de pasajes acertados. ¿Puede decirse algo mayor en su alabanza sino que, después de haber trazado el mismo *Leibniz* el plan de las *Uranias,* las consideró dignas de mejora?

Sus antedichas *Voces* son cien canciones en prosa, que él mismo llamó *salmos.* Permítame usted que le presente algunos trozos:

*Salmo cuarenta y tres*

«¡Qué sabihondo se ha vuelto el mundo! ¡Cómo se ha alzado la sierva por encima de la señora!

---

[*] *Sentimientos,* XIV, p. 93. (Nota de Lessing.)

»La sabiduría de la carne se arma contra la simplicidad divina, y la razón se arma contra la fe.

»La sabiduría del mundo se contrapone a la locura divina; domina a la Sabiduría de Dios y falsea su gran Palabra.

»Hasta resulta demasiado sabia para el Reino de los Cielos; por eso no entran a donde entran los niños, etc.»

*Salmo veintiocho*

«Hermano: ¡Dejadnos pasar y dejar ya esta vida! La verdad merece que la confesemos hasta la muerte.

»Nos precedió el testigo fiel y verdadero. Ante Poncio Pilato dio un buen testimonio y tuvo que morir también cual seductor.

»¡Gracias a Dios, nosotros no vivimos como malhechores! Es verdad que hemos pecado contra nuestro Dios, pero no contra el mundo[4].

»Es justo y digno que nos castigue nuestro Padre; es justo que rompa este cuerpo.

»Aún nos queda rendir ésta nuestra morada. ¿Por qué no hacerlo ahora, si así con nuestra muerte glorificamos a nuestro Dios?

»Pues sabemos que para él es preciosa la muerte de sus santos y que no se deja quitar a sus elegidos.

»Hermanos, no temamos, como hacen los paganos y pecadores. En el amor y en la fe en nuestro Dios, no cabe el temor.

»Hasta hoy viviéramos para el Señor, y queremos también morir para El.

»E1 Señor pasará con nosotros a través del fuego y del agua; no dejará de consolarnos y robustecernos.

»Mira, ahí lo vemos, ¡qué amigable es con nosotros! El mismo nos lleva más allá de la muerte. ¡Aleluya!»

[**225**] ¿Qué me dice usted de esto? ¿No podría yo desafiar a los devotos del señor *Wieland* (a sus adoradores, que los tiene) a que me muestren, de entre todos sus *Sentimientos,* pasajes más elevados y patéticos que éstos? El señor *Wieland* abunda en florecitas, en hablistanerías poéticas; *Petersen,* en pensamientos fuertes, en opiniones grandes; sin forzamientos, sin ampulosidad. Ambos saben emplear el lenguaje de la Sagrada Escritura, sólo que *Petersen* lo deja en su noble sencillez; en cambio *Wieland* lo estropea con sus afectadas profundidades, con sus alusiones profanas.

Pero, no obstante, *Las Voces,* de *Petersen,* fueron bien pronto despreciadas y relegadas al olvido. ¡Y es que *Petersen* era un *entusiasta*!

## NOVENA CARTA

He escrito algunas observaciones acerca del *Plan de una academia para la formación de la inteligencia y del corazón de los jóvenes,* del señor *Wieland,* y quiero presentárselas sucesivamente para que juzgue usted sobre ellas.

El señor *Wieland* dice haber tenido en cuenta, para su proyecto de academia, el consejo de los griegos. Estos, dice, hacen consistir la educación principalmente en el ejercicio de las fuerzas del ánimo y del cuerpo, pues ni éstas ni aquéllas alcanzan sin ejercicio la robustez y vitalidad pertinentes y el movimiento regular. La meta, sigue diciendo, a que tendía su educación, era formar a sus jóvenes ciudadanos en lo que llamaban καλοκαγαθια[1], palabra en la que comprendían todos los atributos y perfecciones que distinguían de un esclavo y de un animal semejante al hombre, a un hombre libre y noble; todas las propiedades y facultades que elevan y embellecen al hombre y lo capacitan para cumplir una noble función en la vida. Con tal propósito, que es el único digno de la naturaleza humana, se le infundía a la juventud lo antes posible el gusto de lo bello y de lo bueno, junto a las mejores opiniones morales y políticas; desde este punto de vista se estudiaba a *Homero,* engalanando la juvenil memoria con las más sabias sentencias de los poetas, que fueron los verdaderos maestros y filósofos de los griegos más antiguos, etc.*

[**226**] En primer lugar me detendré en un detalle. Lo que dice de *Homero* el señor *Wieland,* tiene su intención, y el mismo lector hará la aplicación por su cuenta. El lector tiene que pensar: Como, gracias a Dios, no nos faltan *homeros,* ¿por qué no leer con los jóvenes a nuestros *homeros* con este propósito?

Pero antes de plantearme yo esta pregunta, quisiera molestar al señor *Wieland* con otra. Quisiera preguntarle: Señor, ¿es históricamente correcta su pretensión? ¿Es cierto que los antiguos griegos instruían a su juventud con la sabiduría de *Homero* y de otros poetas? ¿Y a *Homero* lo entendían, no diré ya la generalidad, sino sólo todos aquellos a quienes se calificaba de καλοκαγαθοι?

Acuérdese, diría yo, prosiguiendo contra el señor *Wieland,* de lo que nos cuentan *Jenofonte* y *Sócrates***. Sócrates tenía la costumbre de citar en sus coloquios pasos instructivos de los poetas. Pero ¿qué le sucedió? Cuando, por ejemplo, arremetió contra la pereza, tomando como pereza a todas las ocupaciones frívolas, las de mero pasatiempo y las perjudiciales, citó la sentencia de *Hesíodo*:

Ἔργον δ'οὐδεν ὀνειδος, ἀεργειν δε τ' ὀνειδος.

---

* Tercera parte, p. 101 (N. d. L.)

** En el lib. 1.° de sus memorables oraciones de Sócrates (N. d. L.).

*Sólo hay un trabajo indecoroso: la pereza*[2]. —Y cuando urgió que quienes no puedan ser útiles al Estado ni como capitanes ni como consejeros se avengan a obedecer, citó en tal sentido la conducta de *Ulises* en sazón de que los griegos quisieran levantar el sitio de Troya. (Dice *Homero*[***] que Ulises hablaba a los príncipes con amigables palabras, pero que, si un inferior se ponía revoltoso, lo golpeaba con un cetro y le mandaba estarse quieto:

Δαιμονι', ἀτρεμας ἡσο, και ἀλλων μυθον ακουε
Οἱ σεο φερτεροι ἐισι, συ δ' απτολεμος και ἀναλκις,
Οὐτε ποτ' ἐν πολεμῳ ἐναριθμιος ὀυτ' ἐνι βουλῃ.[3]

¿Qué hicieron con esas citas los acusadores de *Sócrates*? ¿No dijeron que contenían doctrinas peligrosas? ¿De modo que *Hesíodo* aprobaba todas las ocupaciones, por injustas e indecorosas que fueran, con tal de que fueran lucrativas? ¿De modo que *Homero* aconsejaba azotar a la gente inferior y más pobre? Y ¿quiénes eran los acusadores de *Sócrates*? ¿Acaso los más ignorantes de Atenas? No por cierto. Al menos *Meleto*[4] estaba tan irritado contra *Sócrates* porque le parecía que *Sócrates* no apreciaba bastante a sus poetas preferidos. *Meleto* era uno de los expertos de entonces. Y si se quisiera decir, además, que cometió esas equivocaciones no tanto por ignorancia cuanto por maldad, téngase presente al menos el [**227**] tipo de jueces que él preveía en ese juicio, y si esos jueces podían ser gente que hubiera oído leer en su juventud a *Homero* con intenciones morales.

## DÉCIMA CARTA

25 de enero 1759

Así es; los verdaderos expertos en arte poética son tan raros en todo tiempo y lugar como pocos fueron los verdaderos poetas[1]. A *Homero* entendíanlo tan poco *todos* los griegos, como a *Klopstock* todos los alemanes. Digo *Klopstock;* pero, si cree usted que *Bodmer* está más a la altura de *Homero,* póngalo en lugar de *Klopstock*[2].

Ahora permítame proseguir con las observaciones sobre el plan pedagógico del señor *Wieland.* Tomaré de nuestro común amigo el señor D.[3] las más importantes.

¿De dónde sacó el señor W. ese bello y gran concepto de la educación de los griegos, que nos depara? Nos dice: «lo saqué de las observaciones que recuerdo haber hecho en mis lecturas de los escritores griegos». Pero me temo que su memoria le haya jugado una mala pasada. Por lo menos

[***] En el libro 2° de la Ilíada, v. 189 s. (N. de. L.).

el pasaje de *Jenofonte,* que cita[4], no prueba en absoluto lo que ha de probar.

La filosofía, dice el señor W., era considerada por los griegos como la parte más necesaria y esencial de la enseñanza. —Sí, pero, ¿qué filosofía? ¿Verdaderamente era la «que nos enseña qué es elevado o vil, qué es justo o injusto, qué es sabiduría o locura? ¿La que nos enseña lo que de nosotros exigen la religión, la sociedad humana, el Estado en que vivimos, todas las demás relaciones que tenemos?» ¡Ni hablar! Se trataba de una filosofía, «*quae ad rhetoricas meditationes, facultatem argutiarum, civiliumque rerum notitiam conducebat*»[*]; por tanto, de una filosofía que, con el nombre de *exotérica,* distinguía completamente *Aristóteles* de la verdadera filosofía; en una palabra, se trataba de la sabiduría de los sofistas[5].

A esta filosofía moral y civil, prosigue el señor W., se añadían las bellas artes, en especial la retórica. —Tampoco esto se compadece con la verdad histórica. Los griegos no estudiaban la filosofía más que con vistas a la retórica, y todas las demás ciencias se [**228**] subordinaban a este solo arte. El mismo *Alcibíades* —así lo dice expresamente *Jenofonte*— no buscó a *Sócrates* para aprender de él la sabiduría y la virtud. Lo que le importaba, única y exclusivamente, era el arte de persuadir y dirigir los ánimos de los oyentes, arte en que *Sócrates* era maestro eximio. —No hace falta decir que ahí no se habla de los que se quieren hacer filósofos de profesión.

Cuando se ve tan palmariamente que el señor W. tira a los ojos de sus lectores polvo y nada más que polvo, es imposible que inspire confianza alguna. Fíjense hasta dónde llega. Quiere convencernos de que los griegos expresaron con su concepto de καλος καγαθος, el concepto de *virtuoso* de *Schaftesbury*[6]. Siento gran curiosidad por recibir una sola prueba de ello, de que ese καλος καγαθος, significa algo más que lo que llamamos nosotros una *bella estampa de varón.* Recuerdo precisamente un pasaje de *Platón,* donde *Sócrates* le pregunta al joven *Téages*: τι οὐν; οὐκ ἐδιδαξατο σε ὁ πατηρ και ἐπαιδευσεν ἀπερ ἐνθαδε οἱ ἀλλοι παιδευονται, οἱ των καλων κ᾽αγαθων πατερων υἱεες; οἱον γραμματα τε και κιθαριζειν, και παλαιειν, και την ἀλλην ἀγωνιαν[7].

¿Es posible llamar aquí virtuosos a los καλοι καγαθοι? Y ¿qué es lo que les hacían aprender a sus hijos, esos virtuosos? A leer y escribir, a tocar la cítara, a luchar y otros ejercicios corporales.

Pero, en fin, pudiera ser que el señor *Wieland* aún nos amenizara enormemente la antigua educación griega, si fuera posible que viéramos qué aplicación le da en su plan[8]. Pero todas las bellas ideas que dice haber sacado de los antiguos griegos, no las toma en cuenta luego en lo

---

[*] A. Gellius, XX 5 (N. d. L.).

sucesivo. Después de las que llama premisas históricas, nos liquida con cosas más que generales, más que sabidas y en parte superficiales a más no poder.

Por ejemplo. Dice*: «Un experto en las ciencias debe establecer el orden que se seguirá al impartir a los jóvenes las diversas disciplinas y estudios, con objeto de que lo primero sea siempre el fundamento de lo posterior». —Quien tenga cierto trato con las ciencias, sabe que ese supuesto orden es una fantasía. Todas las ciencias se ofrecen mutuamente principios, y hay que cursarlas o al mismo tiempo o más de una vez cada una. Se dirá que la Lógica o arte del pensar tiene que preceder razonablemente a todas las otras ciencias; pero la Lógica supone a la Psicología, y ésta supone a la Física y a la Matemática; y todas, a la Ontología.

Pero el señor *Wieland* se salta enteramente la Ontología y en más de un sitio manifiesta perfecto desprecio de la misma. En este [**229**] punto, dice nuestro amigo D., le preguntaría yo si ha leído a *Bacon,* si ha visto cómo este filósofo construye una ciencia que enseña los fundamentos generales de todo conocimiento humano[9], si conoce acaso una ejercitación mejor para el alma de la gente joven que enseñarle ora a abstraer de las ciencias particulares fecundas verdades generales, ora a aplicar con fruto verdades generales a casos particulares, elevando con ello todas sus facultades, ilustrando su inteligencia y abriéndole el camino a grandes y útiles averiguaciones. Me refiero a la Ontología *actual*[10], sigue diciendo nuestro amigo, no a la palabra Ontología tal como en nuestros libros filosóficos se la trata; es demasiado elevada para la gente joven. Pero si el profesor la ha estudiado bien y, en su exposición de una ciencia particular, fija siempre su vista en las verdades generales que de aquélla se deducen, ampliará las perspectivas de sus discípulos y atizará las chispas de ingenio latentes en su alma como bajo la ceniza. Encerrada en su estrecho círculo, cada una de las ciencias ni puede mejorar el alma ni perfeccionar más a los hombres[11]. Sólo la presteza para elevarse rápidamente en cada caso hasta las generales verdades fundamentales, sólo esta presteza forma al espíritu grande: al verdadero héroe en la virtud, y al inventor en las ciencias y en las artes.

## ONCENA CARTA

El señor *Wieland* promete darnos sus mejores y más maduradas ideas sobre la instrucción de la juventud. Pero yo creo que no ha mantenido su palabra. Mientras trabajaba debió de decirse a sí mismo que, para los alemanes, basta y sobra con las ideas malas y atropelladas de que puede

---

* Parte III[a], p. 128 (N. d. L).

echar mano. Así me permite sospecharlo el patriótico desprecio que siente por su nación[1].

En la educación de la juventud, el mayor error que puede cometerse es no acostumbrarla a reflexionar por sí misma; y ése es el error que menos ha evitado el señor *Wieland.* Más bien parece querer inducir expresamente a él, cuando postula que en las clases inferiores se dé ya un conocimiento histórico de cada ciencia[*]. La naturaleza del alma no tolera la división del conocimiento humano [**230**] que hemos de hacer, por mor de claridad, en conocimiento histórico, filosófico y matemático. Indiscutiblemente, las dos primeras maneras de conocer han de adelantar al mismo paso, seguidas a corta distancia por la tercera. El gran secreto para hacer perfecta al alma humana mediante la ejercitación —(secreto que el señor *Wieland* no conoce más que por el nombre)—, sólo consiste en que el alma se mantenga en esfuerzo constante para llegar a la verdad mediante la reflexión propia. La ambición y la curiosidad son los resortes para ello, y el placer de conocer la verdad es el premio. Pero si a la juventud se le da ya desde el principio el conocimiento histórico, se adormece su ánimo, se apaga demasiado pronto la curiosidad y se cierra de golpe el camino que lleva a encontrar las verdades mediante la reflexión propia. Por naturaleza sentimos mucha más curiosidad acerca del *cómo* que acerca del *porqué.* Desgraciadamente, se nos ha acostumbrado a separar esas dos maneras de conocer; no se nos ha orientado a pensar la causa de cada acontecimiento, a medir cada causa por su efecto y a sacar conclusiones cara a la verdad, partiendo de la correcta relación entre causa y efecto; se nos despierta demasiado tarde de la modorra de la indiferencia con que se nos arrulló. Si luego, ya más maduros de años, no nos sentimos impulsados por nosotros mismos a averiguar las causas de las verdades conocidas, pierden éstas, a nuestros, todos los estímulos.

Pero cuando este amigo nuestro[2], cuya opinión expongo, dice que nunca debería proporcionarse el conocimiento histórico sin el filosófico, se refiere al conocimiento histórico de las cosas alumbradas mediante la reflexión y que no pueden ser bien comprendidas sin la reflexión, p. e., en todas las ciencias, las verdades demostradas, las opiniones e hipótesis asumidas para explicar ciertos fenómenos, así como no pocas de las proposiciones alumbradas mediante experimentos y cuidadosas observaciones. Este conocimiento histórico de las ciencias es el único conocimiento que hay que considerar perjudicial. Mas el conocimiento histórico de las cosas *sucedidas,* no puede alumbrarse ni encontrarse con ninguna clase de esfuerzos del ingenio; en ello se han de ocupar los sentidos y la memoria, antes de poder servirse de la agudeza y del juicio[3]. Teniendo pues en cuenta lo anterior, la naturaleza del alma reclama que el conocimiento

---

[*] P. 131 (N. d. L.).

histórico constituya el fundamento. Y en este punto se equivoca otra vez el señor *Wieland.* Debería haber empezado por la historia natural y establecerla como base de todas las lecciones para la primera clase escolar. Pues la historia natural contiene la simiente de todas las otras [**231**] ciencias, con inclusión de las ciencias morales. Y si el maestro es bastante sagaz, podrá estudiar y distinguir fácilmente, con tal ocasión, los ingenios de los alumnos, y advertir para qué arte o ciencia está dotado cada alumno. Pero el señor *Wieland* mete la Historia Natural junto con el estudio de la Historia, de la cual pretende haber hecho tres disciplinas distintas.

Y no contento con quitarles a las ciencias, mediante el previo conocimiento histórico de las mismas, todos los atractivos, parece ser que suprime absolutamente toda la exposición de las ciencias como tales, pues que aconseja abstenerse de todos los tratados áridos, de las investigaciones abstractas y de las demostraciones estrictas hasta que los pupilos hayan llegado a *una gran madurez* intelectual. Pues, siguiendo ese consejo, procediendo tan superficialmente, apuesto a que esos pupilos no llegan nunca a esa *gran madurez intelectual.* En cambio, propone que los maestros procuren apropiarse el método de *Esopo* y *Sócrates,* porque, «por su facilidad y gracia, procura a nuestra alma el más fácil acceso a la verdad». ¡Qué idea tendrá el señor Wieland del método socrático! ¿Qué hacía *Sócrates* más que ir sacando, mediante preguntas y respuestas, todas las partes esenciales que componen una definición, y luego deducir de esa misma definición consecuencias, siguiendo el mismo método de las preguntas y respuestas? Sus definiciones son correctas sin excepción y, si sus demostraciones no siempre resisten las pruebas más estrictas, vése por lo menos que ello se debe más a una deficiencia de los tiempos en que viviera que no a un descuido o menosprecio de la investigación rigurosa por parte del filósofo. En nuestros tiempos cabe unir el método socrático con el rigor del método actual, de modo tan hábil que se saquen las más profundas verdades cuando parece que no se va más que tras definiciones verdaderas[4]. Voy a acabar rápidamente: A usted le gustaría ver un ejemplo de ese tipo de exposiciones.

## DUODÉCIMA CARTA

1 de febrero de 1759

Es verdad, en otro lugar parece ser partidario el señor *Wieland* de un método más estricto, olvidando que justo un momento antes había insistido en el método persuasivo. Pero, ¿por qué se admira usted de esa contradicción? Es la mínima de las que se le [**232**] escapan. Prometo resol-

verla (aunque no sé todavía cómo) si antes puede resolverme usted la siguiente.

El señor *Wieland* saca a colación la religión cristiana a cada dos por tres. —Suele presumirse de lo que se carece, para aparentar por lo menos que se posee—. ¿Ha advertido usted cómo van a exponer la religión cristiana en su academia? «Sin seguir el método corriente de los teólogos y sin la torpe división entre *theologiam dogmaticam* y *moralem*». ¡Admire usted al nuevo reformador! ¡La torpe división! —¡Eso es lo que está escribiendo el señor *Wieland*!—. Y sin embargo esa división es indispensable en la cátedra. No es lo mismo separar en la práctica de los deberes de la vida las doctrinas de la fe, que distinguirlas en la exposición por mor de orden y claridad. Con esto se presta a lo otro una ayuda no desdeñable[1]. Pero quien se declara en contra, como hace el señor *Wieland,* da a entender que no hace nada con el contenido de la Dogmática y que quiere que la religión se enseñe como una moral elevada nada más[2]. El señor *Wieland* deja traslucir por lo menos este propósito cuando pide que «no se hable de los artículos de fe propiamente dichos con otro vocabulario que el de la Sagrada Escritura». —Y así mete de una en el seno de *su* iglesia ¡a todos los herejes posibles![3]—.

Esto, y su repetida ponderación de *Shaftesbury,* de quien hacen un escritor clásico en su academia, es de esperar que no dejen de hacerlo objeto de su atención nuestros teólogos antes de ocuparse del interés poético que ofrece el señor *Wieland. Shaftesbury* es el enemigo más peligroso de la religión, porque es el más fino. Y aunque tuviera muchas cosas buenas..., Júpiter despreció la rosa de la boca de la serpiente[4].

## CUADRAGÉSIMO OCTAVA CARTA

26 julio 1759

Tranquilícese usted. Los grandes elogios que ha recibido en tantas publicaciones *El celador del Norte,* también despertaron mi curiosidad. Aunque me he impuesto casi como una ley prescindir de la lectura de moralistas de semanario, lo he leído.

*Copenhague* ya puede mostrar en el *Extranjero* (obra del difunto [**233**] profesor *Schlegel*)[1] un escrito parecido, de valor muy notable, y ahora podría suceder que *El celador del Norte* coadyuvara a la formación de un prejuicio general sobre las obras alemanas que se publicaron en Dinamarca. ¿Y sería tan infundado ese prejuicio? —Que si nuestras mejores cabezas, para hacer sólo en cierta medida su suerte *se tienen que expatriar*; que si—

Pero voy a dejarlo estar, no sea que me ponga en serio; porque me olvidaría de todo y, en vez de leer un juicio sobre una obra literaria, tendría que leer usted una sátira sobre nuestra nación y una mofa sobre la miserable manera de pensar de nuestros notables. ¿Y de qué serviría?

*El celador del Norte* empezó el 5 de enero del año 1758 y no se ha sometido a pauta alguna ni en cuanto a su periodicidad ni en cuanto a la extensión de sus colaboraciones. Las publicaciones que la han precedido hubieran podido tomarse también ventajosamente esa libertad. Con ello no sólo hubieran conseguido para sus páginas un agradable aspecto de soltura, sino otras ventajas más importantes. No hubieran tenido que estirar sus materiales unas veces, y comprimirlos, otras; hubieran podido aprovecharse mejor de ciertas circunstancias de tiempo, con objeto de hacer consideraciones ocasionales; hubieran podido trabajar unas veces con mayor rapidez; otras, con más comodidad, etc.

La anualidad de 1758 consta de seis números, que forman un respetable volumen en cuarto. El señor predicador de Corte *Cramer*[2] se presenta en la cabecera como editor[*]. Pero en vano se esforzará el lector por informarse mejor sobre su participación, a ver si es el único autor o el principal, y sobre quiénes son sus colaboradores; tendrá que ver lo que puede deducir del estilo y el modo de pensar. Dejando aparte ahora la cuestión de los verdaderos autores, digamos que *El celador del Norte* finge ser hijo de *Néstor Ironside,* que un día ejerciera en Gran Bretaña el cargo de *celador* de las costumbres y, por cierto, con general aplauso. Dice llamarse *Arturo Ironside;* que su madre es la viuda de un comerciante alemán a quien supo inspirar ella amor, siendo él ya cincuentón; por lo que tal vez guardó silencio sobre él para no exponerse al atrevido ingenio de los burlones. Un singular destino lo obligó a dejar su patria, y ahora tiene a Dinamarca por segunda patria a la que, dados sus antepasados paternos, pertenece de todos modos tanto como a la patria dejada, pues sus antepasados descendían de una familia [**234**] nórdica que fue a Inglaterra con el rey *Canuto* y contribuyó con su valor no poco a sus conquistas. —A continuación describe con las mismas palabras de su padre los deberes de un celador moral, y dice: «Como soy ya de una edad en que no puedo abandonar la soledad de la vida privada, oculta y tranquila, y buscar emplearme en negocios, sin exponerme al reproche de haber dado en brindar mis fuerzas al bien general más por vanidad impropia de mis años que por desinteresado deseo; he resuelto hacer por mi segunda patria lo que hizo mi padre por Inglaterra.»

Con dicho objeto promete aplicarse especialmente a dos temas, a saber, la educación de la juventud y la orientación de quienes se ocupan en

---

[*] El celador del Norte, editado por Johann Andreas Cramer. Volumen primero. Núm. 60. Copenhagen y Leipzig, casa Ackermann (N. d. L.).

la lectura de buenos escritos y en las ciencias, sin orientar dicha actividad hacia negocio alguno. Y en efecto, en este primer volumen ya ha aportado mucho a estos propósitos. —«Sus más finas observaciones sobre el mejor tipo de educación, las inserta en la historia de su propia educación[**], que abarca más de un número del *Celador del Norte.* Tal vez no todos los lectores se sientan inclinados a aprobar los mil rodeos que da su padre para infundirle los primeros elementos de la moral y de la religión reveladas. Cuenta, por ejemplo[***], que, cuando su padre quiso darle a conocer la doctrina de la necesidad y existencia de un salvador de los hombres y de una satisfacción por ellos, procuró seguir también en esto *la regla de avanzar desde lo fácil y comprensible a lo difícil,* y que, primero, se limitó a enseñarle meramente que Jesús fue un hombre piadoso y muy santo, un tierno amigo de los niños. Ahora bien, mucho me temo que los cultivadores estrictos de la religión no estarán de acuerdo con la forzada ampliación de esta regla, o bien, que no concederán haberse cumplido aquí esa regla. Pues si la regla dice que en la enseñanza hay que ir de lo fácil a lo difícil, no hay que tornar esa facilidad como una mutilación, una debilitación de la verdad difícil, como una rebaja de la misma tal que ya no es lo que tenía que ser[3]. Y *Néstor Ironside* no debe de haber pensado en esto si, en todo un año, no ha podido ir más allá de presentarle a su hijo un salvador divino que no es más que mero hombre, y al cual, «como premio por haber sido buen chico, cuando cumplió treinta años, le infundió Dios una sed de sabiduría cual nunca fuera concedida a hombre alguno, destinándolo a ser maestro de todos los hombres y dotándolo, al mismo tiempo, de la fuerza para hacer acciones tan maravillosas y extraordinarias que [**235**] nadie más que él pudo realizar». —¿Eso es *facilitar* el misterioso concepto de un salvador eterno? Eso es suprimirlo; es poner en su lugar otro concepto completamente distinto; en una palabra, eso es hacer sociniano[4] a su hijo hasta que pueda comprender la doctrina ortodoxa. Y ¿cuándo podrá comprenderla? ¿A qué edad seremos más aptos que en nuestra niñez para entender ese misterio? Y dado que se trata de un misterio, ¿no será más adecuado *infundirlo* en seguida a la infancia bien dispuesta[5], en vez de esperar el tiempo de la razón renuente? —Esta observación para empezar. [Etc., etc.]

## CUADRAGÉSIMO NOVENA CARTA

Aprueba usted la observación que he hecho sobre el método que emplea *Néstor Ironside* para enseñarle a su hijo la doctrina sobre el Salva-

---

[**] Núms. 46. 47. 48 (N. d. L).
[***] Núm. 50 (N. d. L).

dor, y se asombra usted de que el *celador* haya podido elogiar como digna de imitación tan heterodoxa manera de enseñanza. Pero, ¿es que usted ignora que hoy un cristiano es algo completamente distinto de lo que era hace no más de treinta, cincuenta años? La ortodoxia se ha convertido en cosa de risa; ahora se contenta con una linda quintaesencia extraída del cristianismo; cualquier reproche de librepensamiento se evita parloteando con mucho entusiasmo de la religión en general. Por ejemplo, dése a pensar usted que no es posible ser hombre honesto sin religión, y al punto le dejarán pensar y hablar de todos los artículos de fe como le plazca. Sea usted prudente hasta el punto de no dar su opinión sobre ello, de rehusar con fría modestia todas las controversias referentes a los artículos de fe, y será usted un cristiano perfecto, un teólogo tan sin tacha como pueda desear el distinguido mundo religioso[1].

El *Celador del Norte* ha dedicado todo un número a darse ese aire de la ortodoxia de última moda. Opina en tono contundente que la *honestidad sin religión* es cosa contradictoria[2], y lo demuestra por nada más que por su tono contundente. Cierto que dice más de una vez *porque,* pero mire usted por sí mismo lo concluyente que es su *porque.* «Porque, dice, un hombre que se precia de piadoso, pero que no actúa con los demás con honradez y justicia, merece que le marquen la frente con el nombre de hipócrita; y un hombre que se precia de no descuidar ninguno de los deberes de la honestidad, pero que se considera desligado de aquello que entendemos por [**236**] nombre de piedad, ése es... un *mentiroso,* eso es. Y conste que lo juzgo no con rigor sino con justicia, pues que él mismo concede no ser *persona honesta ante Dios.* Si la honestidad es la conformidad fiel y cuidadosa de las propias acciones con las relaciones que habernos para con terceros, y se considera necesaria y correcta tal conformidad, entonces no puede ser menos necesaria y loable para con Dios; de lo contrario habría que negar que la relación del hombre con la esencia de las esencias tiene importancia». —Pero, ¿no salta a la vista evidentemente que la palabra *religión* significa en la *proposición* una cosa completamente distinta que en la *prueba*? En la *proposición* se llama *persona sin religión* a un hombre que no cree en la religión revelada, que no es cristiano; y en la *prueba* se entiende por *persona sin religión* a un individuo que no quiere saber nada de religión alguna. *Allá* trátase de un hombre que se queda en la relación entre Creador y criatura tal como se la muestra la razón; *aquí* se trata de un hombre que no quiere aceptar absolutamente ninguna de tales relaciones. Tal confusión es inefable, y hay que ser muy torpe para dejarse convencer de que lo que es cierto de *una* de esas personas, ha de serlo también de la *otra.* Pues, ¿puede usted creer que el *celador* lleva aún más adelante ese *golpe de esgrima*? Así se deduce de la siguiente descripción que hace de un *hombre sin religión.* «Oigo decir a veces: ¡Qué lástima que Polidorio no sea cristiano! En

cuanto a opiniones sobre la religión, es un verdadero libertino; cuando empieza a burlarse de los defensores de la misma, su ingenio es inagotable; pero resulta que es hombre honrado, actúa con justicia y no se le puede reprochar injusticia alguna, etc.» —Pero, oiga, por favor; a ese Polidorio no es religión lo que le falta; a ese estúpido lo que le falta es razón. Y prefiero pensar de él que sus virtudes son virtudes temperamentales. Pues que, ¿acaso por no estar convencido de la existencia de la religión revelada, tiene que hablar mal de ella, tiene que ridiculizar por ello a sus defensores?— ¡Qué gradación! Un hombre que no está *convencido* de la existencia de la religión revelada; un hombre que no *acepta* ninguna religión; un hombre que *se burla* de toda religión. Y, ¿es lícito meter en el mismo saco a toda esa gente?

Eso es sofistería, por no decir más. Fíjese ahora en el segundo argumento, donde a la palabra honradez la toma en su sentido estricto y cree poner aún en más aprietos a sus enemigos. «Sólo que, diré, si por honradez entendemos no más los deberes de la equidad y justicia social, no podrá esperarse razonablemente que un hombre sin religión sea honesto. Todo hombre siente los impulsos de pasiones como el egoísmo, la ira, los celos, la volup-[**237**]-tuosidad, la venganza y el orgullo; y ¿quién ignora lo poderosas que son? Si un hombre niega la religión, si niega los futuros premios, si niega la complacencia de la Divinidad en las obras del hombre y se endurece su alma frente al temor de su justicia, ¿qué seguridad tenemos de que obedecerá las severas leyes de la honradez, cuando la irrupción de las pasiones poderosas exijan, para su satisfacción, atropellar las leyes?». —¡Otra vez la misma sofistería! ¿Es cristiano uno (el celador entiende eso con lo de *hombre religioso*), porque cree en recompensas futuras, en la complacencia de la Divinidad en nuestras obras y en la justicia eterna? Yo creo que hace falta algo más. ¿Y el que niega eso, niega ya sin más la religión revelada?[3]. Pero dejando esto aparte, vean qué astutamente le da la vuelta a la discusión. Concede implícitamente que un hombre sin religión puede tener motivos para actuar rectamente; se limita a preguntar qué clase de *seguridad* tenemos de que actuará realmente con rectitud cuando lo asalten arduas pasiones, dado que no cree en esto y en lo de más allá. Pero en esa pregunta no hay nada más que esto: que la religión revelada *aumenta* los motivos de actuar rectamente. Y eso es verdad[4]. Mas, ¿dependen nuestras acciones de la multiplicidad de motivos? ¿No se basan más bien en la intención de los mismos? ¿Un solo motivo en el que he reflexionado larga y seriamente, no puede conseguir tanto como veinte motivos, a cada uno de los cuales sólo he dedicado la vigésima parte de aquella reflexión? ¿Y aunque un hombre crea en todo lo que le manda creer la Revelación, no cabe preguntarse qué clase de *seguridad* tenemos, a pesar de ello, de que las pasiones no le impedirán obrar rectamente? El *celador* ha previsto esta

pregunta, porque sigue diciendo: «Sólo de un hombre que tiene realmente religión y que *está decidido* a cumplir sus obligaciones, etc.» ¡Y está decidido! ¡Bueno; esa decisión puede acompañar también a los motivos puramente racionales de obrar rectamente!

Como he concedido que la religión revelada *aumenta* nuestros motivos para obrar rectamente, ya advertirá usted que no quiero quitarle nada a la religión. ¡Pero a la razón tampoco! La religión tiene designios mucho más altos que formar al *hombre honesto.* A éste lo presupone la religión, y su designio principal consiste en elevar al hombre honesto a miras superiores. Verdad es que estas miras superiores pueden convertirse y se convierten realmente en nuevos motivos de obrar rectamente, pero ¿se sigue de ahí que los otros motivos han de quedar siempre sin efecto, que no hay otra honestidad que la vinculada a esas superiores miras?

[**238**] Por lo demás no sospeche usted que el *celador del Norte* tiene en común con nuestros teólogos esa opinión de que «quien no sea cristiano no puede ser hombre honesto». Nuestros teólogos no se han expresado nunca con ese inicuo rigor, incluso cae muy lejos de semejante rigor lo que dicen de las virtudes de los paganos. No niegan que las virtudes de los paganos sean virtudes, lo que dicen es que a esas virtudes les falta la propiedad que, únicamente, puede hacerlas perfectamente aceptas a Dios. Y el *celador* tampoco quiere decir más que eso; sólo quiere decir que toda la honestidad de que es capaz el hombre natural, sin la fe no vale nada ante Dios. Pero, ¿por qué no lo dice con palabras claras y por qué se abstiene tan cuidadosamente de pronunciar la palabra *fe,* que es a lo que se reduce todo en este asunto?[5]

Todos los trabajos teológicos del *celador* son de un tipo especial. Permítame decir sólo un par de cosas sobre uno de ellos, sobre ese artículo cuyo autor quiere determinar «cuál de todas es la mejor manera de *pensar* sobre la primera esencia». *Tres* maneras acepta de pensar sobre ella. «La *primera,* dice, es una manera fría, metafísica, que mira a Dios casi como objeto no más de una ciencia, filosofando sobre El tan sin mociones como si estuviera discurriendo sobre los conceptos de tiempo o de espacio[6]. Uno de sus particulares inconvenientes consiste en que se mete en la cadena de un cierto método tan de su gusto que desecha casi sin investigación los libres hallazgos de un alma prendida de Dios, *etc.* Y como con esa manera de pensar sobre Dios nos hacemos casi incapaces de elevarnos a la altura de que hablaré al final, tenemos que estar alerta para no habituarnos a esa manera de pensar. La *segunda* manera, prosigue, la llamaré la mediana, o por mor de mayor brevedad, las contemplaciones. Las contemplaciones conjugan un modo de proceder más libre, con ciertos sentimientos reposados, y sólo raras veces se elevan a una admiración de Dios, etc. La *tercera,* finalmente, se da cuando *toda* el alma está tan llena de Aquel en quien piensa (y ¿*en quién* piensa ella?),

que el resto de sus fuerzas, por el esfuerzo de su pensamiento, son llevadas a una tal moción que luego actúan todas al mismo tiempo y convergiendo a un mismo fin; se da cuando se pierden toda clase de dudas e inquietudes sobre los incomprensibles caminos de Dios; cuando no podemos contenernos de interrumpir nuestra meditación con alguna breve exclamación de adoración; cuando, si tuviéramos que expresar con palabras lo que pensamos, el lenguaje andaría corto de palabras, y éstas débiles para expresarlo; cuando, en fin, con el más profundo sometimiento conjugamos un amor que cree con plena [**239**] confianza en que podemos amar a Dios y nos es dado amarlo.»

Y, como es fácil deducir, esta tercera manera de *pensar* sobre Dios es la que prefiere el autor a todas las otras. Pero, ¿nos dice algo de nuevo con esto? Pues sí que hay algo nuevo, a saber, que él llama *pensar* a lo que el resto de la gente llama sentir.

Su tercera manera de *pensar* sobre Dios consiste en que «si tuviéramos que expresar con palabras lo que pensamos, resultaría que el lenguaje se quedaría muy corto de palabras, y éstas, débiles». Lo cual no procede más que de no pensar entonces con claridad. La lengua puede expresar todo lo que pensamos; que tenga que expresar todos los *matices* del sentimiento, es cosa tan imposible como innecesaria.

Pero esta equivocación de nuestro autor no es más que la transición a una equivocación mayor. Miren lo que sigue diciendo:«Si fuéramos capaces de entresacar con frialdad de esa serie y, por así decirlo, del tropel de esos pensamientos que se suceden vertiginosamente, de esos pensamientos con tan precisas determinaciones, algunos de ellos, y fuéramos capaces de reducirlos a proposiciones breves, ¡qué verdades tan nuevas sobre Dios se encontrarían muchas veces entre ellas!» ¿Verdades nuevas? ¡Ni una! La verdad no se deja *atrapar* en el torbellino de nuestros sentimientos. Mucho le echo en cara al autor haberse permitido la sola *sospecha* de algo semejante. Está en lo que es la fuente de que fluyeron todos los conceptos fanáticos y entusiastas sobre Dios. Con ideas poco claras sobre Dios y las perfecciones divinas, se entrega el fanático enteramente a sus sentimientos, toma la viveza de sus sentimientos como claridad de los conceptos, se aventura a revestirlos de palabras, y se convierte en un *Böhme,* en un *Pordage*[7].

Aquella *primera* fría manera metafísica de hablar de Dios, tan despectivamente juzgada por nuestro autor, que dice entre otras cosas: «En tanto, un verdadero filósofo, un filósofo a quien su cabeza y no sólo su método lo ha llevado a recurrir de cuando en cuando al primer método con objeto de fortalecerse, viéndose demasiado extraviado por la novedad»; aquella manera, digo, tiene que ser, a un tiempo, la piedra de toque de la *tercera,* o sea de todos nuestros sentimientos sobre Dios. Sólo aquélla puede asegurarnos que nuestros sentimientos sobre Dios son ver-

daderos y convenientes. Y del cabeza recalentada que se lanza a tal método sólo de cuando en cuando para, demasiado movido de la novedad, fortalecerse, sobre ése me atrevo a decir que muchas veces, cuando cree estar pensando del más elevado modo sobre Dios, está pensando de la manera más impropia.

# DATOS Y NOTAS

1. *Cartas sobre literatura moderna* es el título de una publicación semanal en que colaboraron Nicolai, Mendelssohn y Lessing. Se publicó desde enero de 1959 hasta julio de 1765. Sirviéndose del estilo epistolar, en boga por aquellos años, la revista se dirigía en forma de cartas a un oficial que estaba en el frente (durante la guerra de los Siete Años). Los amigos se habían lamentado con frecuencia de que sus conversaciones se las llevara el viento —«deberíamos escribir lo que hablamos» (Nicolai)—. La idea del género epistolar fue de Lessing. Lessing fue el editor, y escribió 55 cartas, casi todas al comienzo (4 de enero de 1759-25 de septiembre de 1760) y una el 62, más dos el 65. Este dato es importante para advertir la situación en que se encontraba Lessing tocante a cuestiones estéticas, filosóficas y religiosas en vísperas de encerrarse en Breslau donde pasaría cinco densos y definitivos años (1760-1765) entregado al estudio de Espinosa, Leibniz y los Padres de la Iglesia de los cuatro primeros siglos. De estos estudios saldrá su «lucha contra la teología» (Dilthey), o mejor, la cita, que sabrá presentar inesquivable y general, a las teologías e iglesias en el terreno de la ciencia histórica y la racionalidad, así como de una religiosidad seria y libre de reflejos de las modas. Las cartas nos permiten advertir las *preocupaciones* estéticas, filosóficas, religiosas que han hecho presa en él y los *planteamientos* con los que se pone en una situación nueva y ajena a todo convencionalismo (Cfr. Dilthey, IV, 76 s.). Cuando se presenta esta voz cargada de sentido común y de racionalidad madura y gradualizada, esta voz modesta pero cargada de saber en las fuentes mismas de las literaturas antiguas, clásicas y bíblicas; esta voz tan atenta a sí misma y a sus poderes como libre y soberana (Lessing era el único que mandaba de su hambre); capaz de burlarse de la teología ilustrada y «aggiornatista» y de preferir la religión de toda la vida..., cuando empieza a oírse esta voz se hace el silencio en el escenario alemán. ¿Quién habla? ¿Quién es ése? —Pues un hombre de treinta años, un dramaturgo y crítico literario, un hijo de pastor y estudiante de Teología (a su manera) en Leipzig, hace ya de ello trece o catorce años.

En esas cartas tiene la suerte de encontrarse con un adversario a pedir de boca, uno que toca bien mal todos los elementos y tópicos que hay que traer a pleito para fundamentar la nueva vida literaria, moral, pedagógica y religiosa que está reclamando Alemania. Se trata de Wieland que, con Bodmer y Klopstock, trabajaba por la renovación religiosa y literaria, y con Cramer y Basedow por la renovación pedagógica. Pero, de Lucrecio (a quien tradujo) se había pasado a la moralina facilona y a los semanarios morales. En su honor hay que decir que, cuando se sintió desguazado por Lessing, reaccionó sabiamente. Lo cuenta también Goethe.

Las cartas que a continuación presentamos dejan ver suficientemente que en el pensamiento lessinguiano lo básico es una teoría que subsume tanto a la literatura clásica y moderna como a la bíblica. Asimismo que la teoría teológica o misterios de la religión o contenidos de la Dogmática, no son cosa de embellecer con apostolado de la buena prensa o con adornos literarios, sino verdad revelada que se anticipa a la racionalidad y ha de educar a la razón. Así que ya en estas fechas ha formulado con toda claridad la relación entre razón y revelación, ha señalado la función y valor propios de las pruebas históricas y las pruebas racionales, ha visto

la relación entre la unidad de intención y la pluralidad sucesiva de motivos, ha aludido a una relación no «evangélica» entre Escrituras y Dogmática, o sea, entre revelación en general y comprensión racional de su contenido, ha supuesto que la Sabiduría funciona tanto en la revelación religiosa como en la filosofía pagana... En fin, estas cartas dejan ver [**241**] que el Lessing que se encierra en Breslau lleva dentro al hombre que ha de dar el golpe de Estado en la Estética y en las ciencias eclesiásticas de fines del siglo XVIII.

**[Carta séptima]**

2. J. J. Dusch y J. F. Palthen, traductores de Pope y Thomson, respectivamente, de cuyas traducciones pone ejemplos en las cartas segunda, tercera y quinta.

3. Cramer, Johann Andreas (1723-1788), predicador áulico y poeta luterano. Tradujo sermones de san Juan Crisóstomo. Compuso letras piadosas para cantos de culto, muy retóricas. Tradujo también la *Historia,* de Bossuet, y la continuó. Es el editor del periódico «El celador del Norte» (cfr. aquí mismo la carta 48.ª). —Uz, Johann Peter (1720-1796), anacreóntico, autor de la sátira *Triunfo de Amor.* Fue imitado por Wieland y sus discípulos. —Gleim, Johann, W. L., cfr., aquí p. 378, nota 31. —Gessner Salomón (1730-1788), poeta, pintor, grabador; se hizo célebre en Europa por sus *Idilios.*

4. Estas iniciales aluden a Kloster Bergen, cerca de Marburgo, cuya escuela frecuentó Wieland.

5. Resultaba ridícula la «anacrónica veneración de Bodmer» (Bodo Lecke), «esa irreflexiva adoración del patriarca zuriqués», que practicaba Wieland (Dilthey III 39). Además, para un hombre como Lessing, para una naturaleza como la lessinguiana, esa conversión al revés, desde Lucrecio al sentimentalismo pietista (a lo menos bueno del pietismo), resultaba repugnante. Con Wieland debió de sentir Goethe en ocasiones una sensación parecida, que no pudo menos de plasmar en «Dioses, héroes y Wieland» (cfr. aquí y p. 374 n. 1). De Hölderlin dice Dilthey que un joven como él «no podía menos de odiar a ratos con toda su alma» a Wieland (Dilthey, III 343). Cfr. más abajo, *Carta décima* y nota 2.

6. Nótese que un teólogo moderado goza de... *filosófica* equidad.

**[Carta octava]**

1. «Hacer distinciones era lo suyo», dice Goethe de Lessing, en las *Conversaciones con Eckermann* (O. C., II p. 1153). Esta carta es un programa: una denuncia de las confusiones que hay que deshacer. Confusión entre sentimientos y sentimientos, entre sentimiento y pensamiento, entre filosofía y teología, entre misterios de la religión y estética. Todas las confusiones se estaban cociendo juntas en la buena voluntad de los que se disponían a hacer atractivo el cristianismo.

2. Sobre «el sacrificio que sangra», cfr. Introducción, p. 136 ss.

3. Petersen, J. W. (1649-1727). Místico y poeta alemán. *Las voces de Sión* fueron publicadas en Halle en 1698.

4. Sobre esta posibilidad de pecar contra Dios sin pecar contra el mundo, que es simétrica con la posibilidad de obrar bien con el mundo sin que eso represente

nada ante Dios en orden a la salvación, cfr. *Testamento de Juan* (p. 457 ss.) y aquí mismo, carta 49 (p. 236: «¡Qué lástima que Polidorio...!»).

**[Carta novena]**

1. El carácter aristocrático del ideal de la educación griega, intentaba reunir todas las excelencias ideales, corporales y espirituales, y las encuadraba en un marco supremo y equilibrado, designado por esta palabra compuesta de los adjetivos «bello y bueno». Cfr. W. Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega.* Vol. I.

2. Cfr. «*Los trabajos y los días*», v. 311. El verso anterior al citado dice cuánto aman los inmortales a quien es laborioso; el verso posterior habla de cuánto envidian los mortales la riqueza de quien trabaja.

[**242**] 3. «¡Desdichado! Estáte quieto y escucha a los que te aventajan en bravura; tú, débil e inepto para la guerra, no eres estimado ni en el combate ni en el consejo». (Traducción del profesor Luis Segalá Estalella.) A continuación de esos versos «antidemócratas», vienen los que escogió Aristóteles en el libro XII de la *Metafísica* para fundamentar el gobierno supremo de uno solo («no es un bien la soberanía de muchos; uno solo sea príncipe, uno solo rey».

4. «Antístenes y Platón hacen una simbólica clasificación de los acusadores: Meleto aparece como llevando la voz del premio de los malos poetas, junto a Anito y Licón que son, respectivamente, tipos del mal político y del mal orador (Antonio Tovar, *Vida de Sócrates,* Madrid 1947, p. 302).

**[Carta décima]**

1. Cfr. sobre el muy pequeño número de los poetas, según Lessing, *Cartas segunda parte,* car. 1 (p. 176).

2. Bodmer, Johann Jakob (1968-1783), crítico y teórico del arte poética, que escribió un sinnúmero de dramas y poemas bíblicos. Cabeza, con el teólogo Breitinger, de la escuela crítica de Zurich, rival de la escuela de Leipzig (Gottsched). —Klopstock, F. G. (1724-1803), el lírico más importante del siglo XVIII, antes de Goethe, autor del gran poema épico «*La Mesíada*»: procedía del pietismo. «Con la madurez de Klopstock y Lessing... se abre... la nueva edad de oro de la literatura alemana» (Max Koch).

3. La letra «D» era la firma que empleaba Moses Mendelssohn en la revista.

4. *Memorabilia,* 1, 2, 14 ss.

5. La verdadera filosofía es esotérica. Lessing dice verlo así en Aristóteles. El aristotelismo de Lessing va más allá, con ser mucho, de la teoría dramática. —Nótese la definición de verdadera filosofía, o filosofía esotérica, o sabiduría, que ha dado aquí Lessing: la que estudia qué es lo elevado y lo justo, y lo que de nosotros exigen la religión, la sociedad, el Estado y las demás relaciones que nos determinan. La otra filosofía, la exotérica, la sofística, la sabiduría de los sofistas, se orienta a *obtener ventajas* de la sociedad y en ella. Esta manera de ver las cosas, de Lessing, no es inocente: este saber surge de su actitud personal ya, y explica también el no siempre controlado desprecio de Wieland que transpiran estas pági-

nas. —Cfr. en *Herrnhuter* el papel de Aristóteles en la historia de la transmisión de la sabiduría originaria.

6. Shaftesbury (1671-1713), que «influyó considerablemente en Herder, Schiller y Goethe. En él confluyen la inspiración estético-panteísta y el ideal del desarrollo armónico de la personalidad» (Dilthey).

7. Téages, 122 E.: «Y bien, ¿no te enseñó tu padre y te instruyó en lo que aquí han sido instruidos los demás hijos de padres nobles: en gramática, en cítara, en lucha y demás ejercicios gimnásticos?» (traducción de María Rico, en *Platón, Obras Completas,* Aguilar, p. 1638). El *Téages* es un diálogo dudoso.

8. Quien hacía «entretenida» la religión, también amenizaba la antigua educación griega (cfr. *Carta octava*).

9. En la carta siguiente escribirá Lessing: «la naturaleza humana no tolera la división del conocimiento humano». El discípulo de Leibniz (y en esto de Descartes) está muy firme en la creencia y en la práctica de la unidad de la ciencia y del mundo, de la vida y, por tanto, de la educación.

10. La Ontología *actual* es la de Wolff y sus discípulos.

11. Cfr. *Reflexiones y ocurrencias:* «¿Qué es mejor, saber sólo de una cosa, o de varias? ¡Vaya pregunta! Sí por debajo del saber acerca de las varias cosas sabes también acerca de esa una. [...] (LM, XVI 538. Aquí p. 397).

**[243] [Carta oncena]**

1. Wieland era suizo.

2. Mendelssohn.

3. Las verdades de hecho, o históricas, y las verdades de razón, o necesarias y eternas. Las primeras no pueden ser conocidas sin testimonios o mediadores, sin autoridades; las religiones de revelación o históricas quedarán por tanto vinculadas a un momento del pasado, a unos testimonios autorizados, con el peligro de erigirse en mediadoras de todas las demás verdades accesibles mediante la razón de cada individuo. «El gran secreto para hacer perfecta el alma humana» mediante la educación, consiste en que el individuo y los pueblos vean por sus propios ojos, mediante la propia reflexión: conmensurando las cosas según la ley de la causa y el efecto (incluso las cosas que se presentan como meros hechos ante los que la razón se siente de momento renuente). Si la razón no «averigua por sí misma las causas de las verdades conocidas», queda mediatizada para siempre, «pierden las verdades a nuestros ojos todos los estímulos»; entonces, incapaz de ver la interioridad de la cosa (sus relaciones causa/efecto, su mecanismo), incapaz de «curiosidad» por las cosas mismas, acaba por ser incapaz de cobrar «el placer de conocer la verdad». Esta es «la modorra de la indiferencia».

4. La vuelta del método socrático, pero con el rigor del método actual, cfr. nota 6 de la carta 49 (p. 244), y *Herrnhuter,* p. 146 s.

**[Carta duodécima]**

1. Abrogar la especulación para que todo sea praxis —el remedio, siempre repetido, de quienes no han advertido la función poética o creadora del pensa-

miento. La pedagogía de Wieland era práctica de esa manera. Esta filosofía de la teoría (o de la praxis) se aplicaba al caso de la Dogmática (que es la teoría en la teología).

2. La incapacidad de la teología ortodoxa para tomar en cuenta el contenido de su Dogmática (o los misterios) y de desconocer su función para con la razón humana —tema que tocará en la carta 48 (aquí p. 232 s.)—, constituirá uno de los capítulos fundamentales en su polémica con la teología. La Dogmática elabora el contenido misterioso de la revelación, precisamente, convirtiéndolo en criterios morales, en motivos de acción. Pero las instituciones establecidas pueden llegar a sentir no necesitar prácticamente ese contenido. Sin Dogmática no hay progreso, ni hay proceso o camino de perfección: no hay *Educación del género humano.*

3. Sin Dogmática, que vaya conceptuando y expresando la comprensión creciente y sucesiva del misterio, se cae en el biblicismo, es decir, en un hablar del contenido de la revelación, sirviéndose del lenguaje arcaico de la Biblia. De tal suerte, cada cual *piensa su pensamiento* y por otra parte *se expresa con textos* —textos y vocablos— *comunes.* Eso es dar entrada a todas las herejías, dice Lessing.

En «*Wissowatius*», comentando la actitud de Leibniz, ya señaló que éste no aceptaba que el lenguaje de la teología tuviera que ser exclusivamente un lenguaje bíblico.

4. Alude a una de las celadas que al joven Júpiter tendió su padre Saturno, preocupado por el destino previsto del hijo, que lo destronaría.

**[Carta cuadragésimo octava]**

1. Schlegel, Johann Elias (1719-1749), poeta alemán, secretario de la misión sajona en Copenhague.

2. Cramer, cfr. aquí p. 241 n. 3.

3. Cfr. la teoría lessinguiana del libro elemental, en *Educación* nn. 43-50 (pp. 583 ss.).

[**244**] 4. Los socinianos eran antitrinitarios y negaban la divinidad de Cristo. Cfr. aquí p. 412, n. 1; 508, n. 34.

5. La marcha de la razón en el niño y en la humanidad va de lo difícil, pero creído, a lo difícil comprendido —de lo difícil, captado exteriormente, a lo difícil captado en su verdad interior (y que, así, *acaba* por resultar fácil al niño y al género humano—. Hemos de notar que ya en 1759 señala la divinidad del Verbo y la satisfacción divina por los pecados, como dos doctrinas que no hay que aplazarle a la razón (cfr. *Educación,* nn. 73-75 [p. 589 s.].

**[Carta cuadragésimo novena]**

1. Confusión entre paz de religión (dejar de hacer guerras por motivos religiosos) y entre alguna de las formas de abandono de los contenidos de la propia te. Acusa Lessing al indiferentismo elegante tanto como al irenismo que sacrifica la fe propia.

2. No sólo es trascendentemente inútil (cfr. *testamento de Juan,* aquí p. 457 s.), sino contradictoria, imposible.

3. Cfr. *Educación,* nn. 60 ss. (p. 586 s.) la posibilidad de que el hombre supere la motivación que representan los premios y castigos eternos, o lo que es lo mismo, la imagen del Dios que hace justicia eternamente, cuya última palabra es su justicia eterna. Lo particular de la religión revelada que es el Nuevo Testamento, consiste en haber adelantado la doctrina de la inmortalidad (con los *consiguientes* castigos y premios eternos), sacando así al hombre del mero horizonte temporal. Pero quien niega castigos eternos y recompensas futuras, ¿niega ya por eso toda otra revelación o etapa de la revelación?

4. El texto siguiente es un lugar importante para la concepción de la educación como sucesión progresiva de *motivos* que se ordenan dentro de una misma *intención.* El alma de los motivos es la intención. Perdida la intención (o espíritu), los motivos se convierten en letra. La revelación avanza o adelanta motivos nuevos y superiores (correspondientes a las más altas miras que la religión se propone en relación con el hombre); pero hay además motivos directos, que va viendo racionalmente el hombre mediante su reflexión propia, con sus propios ojos.

5. *Sine fide impossibile est placere Deo,* había dicho la teología siempre. Ahora los teólogos se callaban el axioma que iba, en su temor y opinión, contra el nuevo espíritu cosmopolita.

6. El método deductivo, partiendo del concepto de infinito o de infinitamente perfecto, se había generalizado gracias especialmente a la filosofía wolfiana en Alemania, y por el cartesianismo «católico» (P. Mersenne, Malebranche) en Francia. Pero se recitaban la serie deductiva de atributos divinos (infinito, luego perfecto, luego eterno, luego simple, luego incorruptible, luego inteligible, luego idéntico a sí mismo, etc.) enteramente fuera del espíritu e intención de Descartes, y no digamos nada de Espinosa. Un ejemplo de ello lo tenemos en el *De ente infinito,* de Fénelon. El método deductivo era una restauración del «razonamiento perfectamente coherente», del *Timeo* (28c6), restauración apoyada esta vez en la ciencia moderna, según Lessing. Esta era la manera *fría* de pensar la primera esencia.

7. Jacob Böhme (1575-1624), filósofo místico, poco valorado durante el s. XVIII. Lessing lo criticó principalmente porque Böhme pensaba con imágenes. — Pordage, Juan (1607-1681), místico inglés que se dedicó al estudio de Böhme, creyendo haber recibido del cielo la misión de mantener su doctrina. Escribió, entre otras cosas, *Theologia mystica, sive arcana mysticaque doctrina de invisibilibus aeternis, non rationali arte sed cognitione intuitiva descripta* (Amsterdam 1695).

# ESCRITOS FILOSÓFICOS

*Lessing en 1767. Cuadro atribuido a G. O. May*

[**247**]

# ¿POPE, UN METAFISICO?[1]

[1755]

*Advertencia preliminar*

Será inútil negar que el motivo que dio pie a esta disertación fue el tema recientemente propuesto por la Real Academia Prusiana de Ciencias; por tanto, tampoco se ha ocultado en modo alguno dicho motivo. Pero si el lector pensara por eso en una beldad que se exhibe al público por el despecho de no haber conseguido el novio para quien, con sus amigas, bailara, sin duda alguna haría una comparación equivocada. Nadie sabe mejor que el jurado, que este escrito no le ha dado ningún trabajo.

Había circunstancias que desaconsejaban presentarlo al concurso, pero que no son óbice para darlo a la imprenta. Por señalar sólo una de esas circunstancias: este escrito tiene *dos* autores; así que no hubiera podido salir con más lema que éste:

Compulerant... greges Corydon et Thyrsis in unum[2].

Y suponiendo que se nos hubiera premiado, ¡menuda disputa se hubiera levantado entre los autores! Prefirieron no pelearse.

## TEMA

La Academia pide una investigación sobre el sistema de *Pope,* contenido en la proposición *todo es bueno.* De suerte que:

*Primero,* se determine el verdadero sentido de dicha proposición, según el sistema de su autor.

[**248**] *Segundo,* se la compare rigurosamente con el sistema del optimismo o de la elección de lo mejor. Y

*Tercero,* se aduzcan las razones por las que deba mantenerse o rechazarse este sistema de Pope.

La Academia pide una investigación del *sistema de Pope,* contenido en la proposición *todo es bueno.*

Pido disculpas por tener que hacer constar, ya al comienzo, que el modo de expresar el tema no me parece el mejor[3]. Dado que *Tales, Platón, Crisipo, Leibniz* y *Espinosa, y* muchos otros, profesan de continuo

que *todo es bueno,* será preciso que esas palabras contengan, una de dos, o bien todos esos sistemas o ninguno de ellos. Esas palabras representan la conclusión obtenida por cada uno de ellos de su respectivo sistema, y la que tal vez se obtenga aún de otros cien sistemas. Son la confesión de quienes filosofaron sin sistema alguno. Si se quisiera hacer de esa proposición un canon mediante el cual decidir todas las cuestiones ahí involucradas, sería más por comodidad que por entendimiento. *Dios lo ha querido y, como lo ha querido, ha de ser así:* verdaderamente es respuesta fácil con la que nada se resuelve. Es un cumplido, no una ilustración. Es la pieza clave de la filosofía de los perezosos, pues ¿qué conducta hay más perezosa que la que apela a la voluntad de Dios en todo acontecer natural, sin pararse a pensar si el caso en cuestión pudo ser también objeto de la voluntad de Dios?[4]

Si pudiera convencerme yo de que quien concibió ese tema académico no pide ni más ni menos que encontrar un sistema en las palabras *todo es bueno,* podría preguntar luego si también toma la palabra sistema en el significado estricto que debe tener. Bien que él tiene derecho a esperar que nos atengamos más al sentido que a las palabras. Particularmente si se vislumbra el verdadero sentido a pesar de las palabras desacertadas, como en buena medida es el caso en las ulteriores determinaciones de la proposición.

De acuerdo con lo anterior, me figuro que la Academia pide una investigación del sistema que *Pope* inventara o aceptara, con objeto de corroborar, o de deducir del mismo, o lo que sea, la verdad de que *todo es bueno.* Pero entonces no habrá que decir que el sistema *se contiene* en esas palabras. Realmente no se contiene en ellas más de lo que las premisas se contienen en una conclusión que es una de las innumerables que podrían deducirse.

Quizá se me censure haberme entretenido en esta nimiedad. Así que vamos al asunto. *Una investigación sobre el sistema de Pope*—.

No pude ponerme a meditar sin preguntarme antes con bas-[**249**]-tante asombro: ¿quién es *Pope*? —Un poeta.— ¿Un poeta? ¿Qué hace Saúl entre los profetas? ¿Qué hace un poeta entre los metafísicos?[5]

No cabe duda de que un poeta no tiene por qué ser siempre poeta. No veo contradictorio que sea también filósofo. La mismísima persona que en la primavera de la vida revolotea entre dioses del amor y gracias y musas y faunos, con el tirso en la mano[6], esa misma puede fácilmente envolverse con el manto del filósofo en sus otoñales años maduros y cambiar la danza juvenil por la seriedad viril. Se trata de un cambio acorde con el desarrollo de las fuerzas de nuestra alma.

Pero otra pregunta desbarataba también ese subterfugio. —¿Cómo? ¿Dónde fue *Pope* ese metafísico que yo no le concedo haber sido?— Pues justo donde más poeta demostró ser: en una poesía. Entonces, ¿en

una poesía, y por cierto en una poesía que merece en realidad de verdad llamarse tal, es donde construye un sistema, considerado digno de estudio de toda una Academia? Entonces, ¿el poeta y el filósofo en sentido estricto —y nadie puede ser más estricto que el sistemático—, no son en *Pope* dos formas que se alternan sino que él es las dos cosas al mismo tiempo, es lo uno en cuanto es lo otro?

Eso me resultaba difícil— No obstante procuraba convencerme de todos modos. Finalmente se impusieron los pensamientos que siguen a continuación, a los que quiero llamar

## ESTUDIO PROVISIONAL

*Sobre la posibilidad de que un poeta, como tal, pueda tener un sistema.*

Tal vez fuera ésta ocasión de avanzar una explicación sobre la palabra *sistema.* Pero prefiero seguir en la posición modesta que dejé traslucir antes. ¿Es tan inconveniente como innecesario decirle a una asamblea de filósofos, es decir, a una asamblea de cabezas sistemáticas, qué es un sistema?[7]

Apenas si es conveniente decirle qué es una poesía, si no fuera porque se ha explicado tan diversamente esa palabra y porque tengo que mostrar cuál es el sentido que considero más cómodo con vistas a mi investigación.

Una poesía es un discurso sensible completo[8]. Sabido es cuán amplio es el contenido de las palabras *completo* y *sensible,* y con [**250**] cuánta *razón* se prefiere esta explicación a las demás, si se quiere juzgar menos superficialmente sobre la naturaleza de la poesía.

Así pues, un *sistema* y un discurso *sensible* —tampoco salta a la vista con entera claridad la contradicción entre estas dos cosas. Habré de limitarme al caso particular que nos importa, y por sistema en general entenderé el sistema metafísico.

Un sistema de verdades metafísicas, pues, y un discurso sensible; ambas cosas en una —¿No se anulan acaso recíprocamente?

¿Qué es lo primero que ha de hacer el metafísico?— Pues explicar las palabras que va a emplear; no ha de emplearlas en sentido distinto del explicado; no ha de intercambiarlo con otro aparentemente indiferente.

¿Cuál de estas cosas tiene en cuenta el poeta? Ninguna. Para el poeta la mera eufonía es motivo bastante de preferir una expresión a otra, y el cambio de palabras sinónimas resulta cosa bella para él.

Hay que añadir a esto el uso de figuras. —Y, ¿en qué consiste la esencia de las mismas?— Pues consiste en que éstas nunca se quedan en

la verdad rigurosa; en que dicen demasiado o demasiado poco. Sólo se le pueden perdonar a un metafísico de la especie de *Böhme*[9].

¿Y el orden que sigue el metafísico? En sucesivas conclusiones procede siempre de lo fácil a lo difícil; no se anticipa nada; no se deja atrás nada. Si se pudiera ver crecer de modo sensible las verdades, su crecimiento seguiría los grados que va ascendiendo nuestro convencimiento de las mismas.

¡Orden y nada más! ¿Qué tiene que ver con eso el poeta? Y, además, un orden tan esclavo. No hay nada más opuesto a la inspiración del poeta.

Difícilmente podría yo seguir exponiendo estas ideas, por lo demás apenas sugeridas, sin que se me contrapusiera la experiencia. Pero la experiencia está también de mi parte. Caso de que se me preguntara si conozco a *Lucrecio* y si sé que su poesía contiene el sistema de *Epicuro;* caso de que se me citaran casos semejantes, contestaría yo plenamente confiado: Lucrecio y quienes se le parecen son fabricantes de versos, pero no poetas. No niego que se pueda poner un sistema en métrica o también en rima; lo que niego es que ese sistema medido o rimado sea, por eso, poesía. Recuérdese no más lo que entiendo por poesía y cuanto encierra el concepto de discurso sensible. Difícilmente se le aplicará en toda su amplitud a la poesía de algún poeta con más propiedad que a la de *Pope.*

El filósofo que sube al Parnaso y el poeta que se encamina [**251**] hacia los valles de la Sabiduría seria y tranquila, se encuentran enseguida a mitad de camino, donde, para decirlo así, se intercambian sus vestimentas y se vuelven atrás. Cada uno se lleva a sus mansiones la figura del otro; pero nada más que la figura. El poeta se ha convertido en un poeta filosófico, y el filósofo en un filósofo poético, lo que pasa es que un poeta filosófico todavía no es un filósofo, ni un filósofo poético es ya un poeta[10].

Pero los ingleses son así. Sus grandes ingenios han de ser los mayores, y sus buenas cabezas han de ser auténticas maravillas. No les pareció bastante gloria llamar a *Pope* el más excelente poeta filosófico. Quieren que sea tan gran filósofo como poeta. Es decir, quieren lo imposible; o será que quieren rebajar mucho a *Pope* como poeta. Como sin duda no es esto lo que pretenden, será lo primero.

Hasta aquí he mostrado —o al menos quise mostrar— que un poeta, como tal, no *puede* hacer un sistema. Voy a mostrar ahora que tampoco *quiere* hacerlo, aunque pudiera, aun dando por descontado que mis objeciones no envuelvan imposibilidad alguna y que su genio lo capacite para superarlas felizmente.

Voy a atenerme y limitarme a *Pope.* Su poesía no sería una árida concatenación de verdades. El mismo la llama poesía moral, con la cual in-

tenta justificar los caminos de Dios de cara a los hombres. *Pope* buscaba producir una impresión viva más bien que un convencimiento profundo— Y, ¿qué tenía que hacer para conseguirlo? Sin duda, exponer a sus lectores todas las verdades pertinentes en su más bella e intensa luz.

Mas no se olvide que no todas las partes de un sistema gozan de la misma evidencia. Algunas de sus verdades se siguen inmediatamente del principio; otras hay que deducirlas de él acumulando conclusiones. No obstante, estas últimas pueden ser las más claras en otro sistema, en el cual las anteriores sean tal vez las más oscuras.

El filósofo no se preocupa gran cosa por esta pequeña incomodidad de los sistemas. No cree que sea más verdad la obtenida mediante una sola conclusión que la que no es alcanzable más que mediante veinte conclusiones, con tal de que las veinte conclusiones sean infalibles, sin pararse en las sutiles conexiones del mismo.

Mas el poeta piensa de muy diversa manera. Todo lo que dice ha de producir al punto una fuerte impresión; todas sus verdades han de conmover convincentemente. Y para poder hacer esto, no tiene más recurso que dar expresión a una verdad siguiendo un sistema, y a otra siguiendo otro sistema— Habla con *Epicuro* cuando [**252**] quiere ensalzar la voluptuosidad, y con la Estoa cuando quiere alabar la virtud. En los versos de un *Séneca,* queriendo éste mantenerse completamente de acuerdo con sus principios, la voluptuosidad haría un papel bien triste; justo igual que, en las canciones de un ecuánime epicúreo, tendrá la virtud un aspecto de ramera.

Mas quiero dar lugar a los reparos que se puedan hacer en contra. Paso por ello; sea *Pope* una excepción. Concedamos que tuviera suficiente *habilidad* y *voluntad,* si no para proyectar con su poesía todo un sistema, sí al menos para irlo insinuando. Que se limitó a las verdades susceptibles de ser expuestas sensiblemente según dicho sistema. El resto pudo saltárselo con tanta mayor facilidad cuanto el poeta, de todos modos, tampoco tiene obligación de apurarlo todo.

¡Muy bien, pues que se vea! Y no hay mejor manera de que se vea que ateniéndome exactamente a los puntos prescritos por la Academia. De acuerdo con ellos, mi estudio constará de tres secciones, a las que añadiré al final algunas observaciones críticas e históricas.

## Sección primera

*Colección de las proposiciones en que tendrá que encerrarse el sistema de Pope.*

Se puede renunciar a encontrar esas proposiciones en cualquier sitio que no sea su *primera* carta y, luego, un poco por todas partes, en la *cuarta.*

No me he pasado por alto ni una de esas proposiciones aunque no ofreciera más que un aire sistemático, y dudo que, además de estas *trece,* se encuentre alguna otra que valga la pena de ser traída a colación con tal propósito.

No las colocaré en el mismo orden que siguió *Pope* en su exposición. Sino en el orden que debió de seguir *Pope* en su pensamiento; si es que siguió algún orden.

## PRIMERA PROPOSICIÓN

*De todos los sistemas posibles tuvo que crear Dios el mejor.*

[**253**] Esta afirmación no es propia de *Pope.* Sus palabras denotan más bien, con bastante claridad, que la da por cosa hecha y que la toma de algún otro.

1 Carta. Línea 43.44[11].

*Of Systems possible, if'tis confest,*
*That Wisdom infinite must form the best etc.*

Es decir: *Si hay que conceder que de todos los sistemas posibles una Sabiduría infinita tenía que crear el mejor. Si* [esta partícula] no puede expresar aquí incertidumbre alguna, sino que, como todas las otras proposiciones son consecuencia de esa condición, es como si hubiera dicho: *Como hay que conceder sin más,* etc.

## SEGUNDA PROPOSICIÓN

*En ese sistema óptimo, todo tiene que estar relacionado so pena de venirse todo abajo.*

1 Carta, línea 45

*Where all must fall, or all coherent be.*

En el ejemplar corriente que tengo ante mí, la última parte de esa línea dice: *or not coherent be.* Sospecho, no sin razón, que en lugar de *not*

debería decir *all.* Mas, suponiendo que *Pope* escribiera realmente *not,* el sentido no podría ser otro que el expresado por mí en el enunciado[12]. —— Depende sólo de lo que entienda Pope por conexión del mundo. Verdad es que no habla expresamente de ello, pero varios lugares ponen de manifiesto que entiende un, ordenamiento tal que queden cubiertos en el mundo todos los grados de la perfección, sin que haya ninguna laguna en ningún sitio. Por lo cual, a las citadas palabras, añade (línea 46), *and all that rises, rise in due degree,* es decir, junto con lo anterior: *tiene que hundirse todo o tiene que estar en conexión todo, y lo que asciende ha de hacerlo en el grado pertinente.* Por tanto, ve la cohesión en el hecho de que en el mundo avanza todo escalonadamente. Y más adelante dice (línea 233): para que algunos seres lleguen a ser perfectos, tienen que correrse los seres inferiores al lugar de los primeros o, [**254**] en caso contrario, quedaría una laguna en *toda* la creación, pues quedaría trastrocada la escala entera apenas fallara un solo peldaño. *Each System in gradation roll* (línea 239): *Todo sistema progresa gradualmente:* eso es lo que viene a decir. A esa paulatina gradación que se extiende desde lo infinito hasta el hombre y desde el hombre hasta la nada, llámala él la gran cadena (Carta 1, 1. 232-236). Quizá se vea con mayor claridad aún la opinión del poeta en las siguientes líneas de la cuarta carta (Líneas 47 ss.).

> *Order is Heav'n's great Law; and this confest,*
> *some are and must be, mightier than the rest,*
> *More rich, more wise, etc*[13].

Para él, el orden consiste en esa disposición según la cual son distintos todos los grados de la perfección. Las siguientes proposiciones permitirán también ver que, con la cohesión existente en el *mundo,* no relaciona ningún concepto más que el que acabamos de explicar ahora.

## TERCERA PROPOSICIÓN

*En la cadena de vida y sensibilidad tenían que encontrarse en algún sitio seres como los hombres*

Carta 1, línea 47.48

> *—in the scale of life and sens, 'tis plain*
> *There must be some where, such a rank as Man.*

Esta proposición se deduce inmediatamente de la anterior. Pues si en el mejor de los mundos han de realizarse todos los grados de la perfec-

ción, no tendrá que quedarse vacío el lugar correspondiente a los hombres. Así pues, el hombre no puede faltar en el mejor de los mundos, ni tampoco pudo ser creado más perfecto. En ambos casos, dejaría de verificarse uno de los grados de la perfección y, en consecuencia, no habría cohesión en el mejor de los mundos.

Piénsese sólo cuán poco concluyente sería la deducción de Pope, si explicáramos distintamente de como lo hicimos en la proposición anterior, la cohesión existente en el mundo.

**[255]**

*Of Systems possible, if'tis confest,*
*That Wisdom infinite must form the best,*
*where all etc.——*
*Then in the scale of life and sense, 'tis plain*
*There must be, some where, such a rank as Man.*

Un rango o grado de perfección como el que ocupa el hombre, tenía que hacerse efectivo por una sola *razón,* y es que en el mejor de los mundos tiene que hundirse todo si no está en conexión y tiene que ir ascendiendo todo su grado conveniente, es decir, que no debe quedar desocupado ningún rango.

Seguramente Pope no creyó poder salir mejor al paso a la objeción de por qué fue creada una cosa como el hombre, o por qué no fue creado más perfecto. Para responder ulteriormente a esto último, se apoya (Carta 1, línea 251 ss.) en la inmutabilidad de las esencias de todas las cosas y dice que esa exigencia es tan ridícula como si el pie pretendiera ser mano; la mano, cabeza, y la cabeza con sus sentidos no quisiera ser un mero instrumento del espíritu. En la carta cuarta (línea 160) todavía se expresa más enérgicamente, donde dice: la cuestión de por qué no ha sido creado más perfecto el hombre, equivale en otras palabras ni más ni menos que a esta otra: por qué el hombre no es Dios, y por qué la tierra no es el cielo.

## CUARTA PROPOSICIÓN

*La felicidad de toda criatura consiste en un estado proporcionado a su naturaleza.*

### Carta 1, línea 175

*All in exact proportion of the state.*

y en la línea 71 de la misma carta dice de los hombres en especial:

*His being measur'd to his state and place.*

En consecuencia, dice *Pope,* principalmente se trata de probar sólo que el hombre fue puesto en un estado correspondiente a su ser y grado de perfección, en verdad:

[**256**]

Carta 1, líneas 49.50

*And all the question (wrangle e're so long)*
*Is only this, if God has plac'd him wrong?*[14]

## QUINTA PROPOSICIÓN

*El hombre es todo lo perfecto que debe ser.*

Carta 1, línea 70

*Man's as perfect as he ought.*

O sea, realmente el estado del hombre es el que corresponde a su naturaleza, por tanto, el hombre es perfecto. Y que lo es, se echa de ver claramente considerando el estado en que vive; cosa que hace *Pope* en las siguientes líneas:

## SEXTA PROPOSICIÓN

*Dios actúa siguiendo leyes generales y no leyes especiales, y por un favorito suyo no obra en casos especiales contra sus leyes generales.*

Carta 4, líneas 33.34

—— *the universal cause*
*Acts not by partial but by general laws.*

Y en la línea 119 de la misma carta

*Think we like some weak Prince th'eternal Cause*
*Prone for his Fav'rites to reverse his Laws?*[15]

El poeta explica acto seguido más ampliamente esta idea y la ilustra con ejemplos. Con ello parece haber adoptado el sistema de *Malebranche,* para quien sólo las leyes generales son objeto de la voluntad divina, creyendo justificar de tal modo al autor del mundo cuando, de esas leyes generales, se sigan imperfecciones.

[**257**] Así que los discípulos de este filósofo opinan que Dios tuvo que obrar de acuerdo con su Sabiduría y gobernar consecuentemente el mundo mediante leyes generales. En ciertos casos, la aplicación de esas leyes generales puede producir algo que, en y por sí, sea completamente inútil o absolutamente perjudicial y, por tanto, verdaderamente contrario a los propósitos divinos. Mas, bastaría con que las leyes generales fueran de considerable utilidad y con que, sin un decreto [divino] especial, no se haya podido evitar el mal que se deriva de ellas en determinados casos. Y aduce por ejemplo las leyes generales de la mecánica según las que cae la lluvia en ciertos casos, que tienen una utilidad indecible. Pero ¡cuántas veces moja la lluvia una piedra árida, cosa que no produce utilidad alguna, y cuántas veces causa inundaciones la mar de perjudiciales! En su opinión, pues, pueden producirse también semejantes imperfecciones en el mejor de los mundos porque no es posible que existan leyes generales tales que satisfagan los propósitos divinos en todos los casos particulares. O ¿es que, preguntan, por un favorito suyo que podría ser, por ejemplo, el curioso filósofo tendría que suspender Dios sus leyes generales, según las cuales ha de vomitar fuego el volcán Etna?

Carta 4, líneas 121.122

*Shall burning Aetna, if a sage requires,*
*Forget to thunder, and recall her fires?*

## SÉPTIMA PROPOSICIÓN

*Ningún mal viene de Dios.*

O sea: el mal que sucede en el mundo nunca es objeto de la voluntad divina.

Carta 4, línea 110

*God sends not ill.*

Esto lo deduce *Pope* de lo anterior más o menos así: Si el mal se presenta solo en ciertos casos y es consecuencia de las leyes generales, pero

Dios consideró buenas esas leyes generales en cuanto [**258**] tales, haciéndolas objeto de su voluntad, no puede decirse que haya querido propiamente el mal que procede de ellas y sin lo que no hubieran sido leyes generales. Nuestro poeta excogita esta disculpa y la corrobora ulteriormente diciendo que el mal que de las leyes generales se sigue, es muy raro. Tal vez lo que quiso decir es que Dios escogió leyes generales de tal condición que en casos especiales dan origen a la menor cantidad de mal posible. Sólo que se expresa de una manera muy especial. Dice (Carta 1, línea 143) *th'exceptions are few,* y en otro lugar: *Nature lets it fall,* a saber, el mal. En la sección tercera tendrá que tocar este punto.

## OCTAVA PROPOSICIÓN

*No puede suceder el mínimo cambio en el mundo, que no traiga consigo un trastorno en todos los sistemas de que consta el universo.*

Carta 1, líneas 233-236

*— On superior pow'rs*
*Where we to press, inferior might on ours:*
*Or in the full creation leave a Void.*
*Where, one step broken, the great scale's destroy'd*[16].

Y líneas 239-242

*And if each System in gradation roll*
*Alike essential to th'amazing whole:*
*The least confusion but in one, not all*
*That system only, but the whole must fall*[17].

## NOVENA PROPOSICIÓN

*El mal natural y el mal moral son consecuencias de las leyes generales, consecuencias que suele encaminar Dios hacia el mayor bien del Universo y que también de ordinario prefiere permitir antes que actuar mediante una voluntad especial contra su voluntad general.*

Carta, 1 líneas 145.146

[**259**]

*If the great end be human happiness,*
*Then Nature* deviats, *and can man do less?*[18]

Carta 4, líneas 112.113

*Or partial ill is universal good*
*... or Nature lets it fall*[19].

Carta 1, líneas 161.162

*— All subsists by elemental strife*
*And Passions are the Elements of life* [20].

## DECIMA PROPOSICIÓN

*No todo ha sido creado por el hombre, sino que tal vez el hombre ha sido creado por alguna otra cosa.*

Carta 1, línea 57

*— man, who here seems principal alone,*
*Perhaps acts second to some sphere unknown*[21].

Carta 3, línea 24

*Made beast in aid of man, and man of beast*[22].

## ONCENA PROPOSICIÓN

*La ignorancia acerca de nuestro estado futuro se nos dio por ser mejor para nosotros*[23].

Sin ello, dice el poeta, ¿quién podría soportar aquí su vida? (Carta 1, línea 76).

E ib. línea 81

*Oh blindness of the future! Kindly giv'n*
*That each, etc.*

Mas el cielo, dice *Pope,* en vez de darnos conocimiento del [**260**] futuro, nos ha hecho el don de la esperanza, la única capaz de endulzarnos nuestros últimos momentos.

## DUODÉCIMA PROPOSICIÓN

*Resultaría perjudicial para el hombre poseer sentidos más incisivos*[24].

El lugar donde prueba eso es demasiado largo para transcribirlo aquí. Se encuentra en la primera carta y va de la línea 185 a la 198. Pero esta proposición y las dos precedentes son propiamente pruebas ulteriores de la quinta proposición, y han de poner en evidencia que al hombre se le concedieron las dotes y facultades que más se adecuaban a su posición. Así quedaría contestada, pues que es de lo que se trata principalmente en esta discusión, en opinión de *Pope:*

> *if God has placed him* (man) *wrong?*

## DECIMATERCERA PROPOSICIÓN

*Las pasiones del hombre, que no son más que variedades del amor propio sin las que la razón quedaría inactiva, se le dieron al hombre para su bien.*

Carta 2, línea 83

> *Modes of self-love the Passions we may call.*

Ib. línea 44

> *Self-love to urge, and Reason to restrain.*

y Carta 1, línea 162

> *Passions are the Elements of life.*

Ciertamente, *Pope* concede que de las pasiones se origina un inmenso número de debilidades y faltas; sólo que éstas se basan [**261**] también en una ley general, que dice: todas las pasiones deben ponerse en movimiento por un bien real o aparente. Mas Dios tuvo que permitir (según la proposición novena) todos los males que se siguieran de las leyes generales, pues de lo contrario hubiera tenido que suspender las leyes generales mediante un decreto especial.

Carta 2, línea 84

*'Tis real good, or seeming, moves them all*[25].

## CONCLUSIÓN

De todas estas proposiciones cree Pope poder concluir *que todo es bueno;* que tout ce qui est, est bien. Doy su significado en la lengua de su traductor. Pero ¿sería bueno confiar en esa traducción? ¿Y si *Pope* no hubiera dicho que todo es *bueno,* sino sólo que todo está *correcto*? ¿Querría decir lo mismo *correcto* que *bueno*? He aquí sus palabras (Carta 1, línea 268).

—*Whatever is, is right.*

A un poeta como *Pope* no se le hará la afrenta de decir que la rima lo obliga a poner *right* en lugar de cualquier otra palabra. Por lo menos en la cuarta epístola (línea 382), donde repite la misma sentencia, no estaba atado por la rima, y si no dijo allí *good* o *well,* debió de ser por alguna consideración seria. Y ¿por qué no lo dijo? Evidentemente, porque chocaría con el resto de su pensamiento. Como él mismo concedió que *la Naturaleza permite que se produzca mucho mal,* pudo decir que, a pesar de ello, todo es *correcto,* pero fue imposible decir que todo es *bueno.* Todo es *correcto* porque todo, incluso el mal, tiene su fundamento en la generalidad de las leyes que fueron objeto de la voluntad divina. *Bueno* sería todo, sólo si esas leyes generales coincidieran siempre con las intenciones divinas. Sí, claro, concedo que el *bien* francés dice menos que el *bon,* incluso quiere decir casi otra cosa; asimismo también que el *gut* alemán, cuando es empleado *adverbialiter* y no *substantive,* significa a menudo propiamente *correcto.* Mas hay que preguntarse si cada vez que sale el *todo es bueno,* o el *tout ce qui est, est bien,* de *Pope,* se ha pensado en esta sutil diferencia.

[**262**] No voy a traer a colación ahora nada más. —Si alguien es tan bondadoso que quiere tomar como sistema las proposiciones expuestas, de momento me parecerá bien correcto[26]. Quiero esperar que el tal sistema pueda mantenerse en pie en el sentido del lector, por lo menos hasta que en la sección tercera pueda demolerlo yo mismo con las mismas armas en parte, de su autor. No me expondría al peligro de dejar ahí ni por un momento un edificio que se tambalea de tal modo, si no fuera porque es preciso tratar previamente el segundo de los puntos propuestos por la Academia.

## Sección segunda

*Comparación de las anteriores proposiciones con las doctrinas leibnizianas.*

Si me fuera posible atribuir a la Academia unas intenciones distintas de las propias de una sociedad destinada al fomento de las ciencias, preguntaría yo si, al imponer esa comparación, no se ha querido tildar a las proposiciones leibnizianas de poéticas más que a las proposiciones popeanas de filosóficas.

Pero en fin, lo dicho: me callo la pregunta y vuelvo a la comparación misma. A lo sumo, habría en el fondo una opinión muy exagerada del ingenio sobrehumano del inglés.

El estudio comparativo que voy a hacer, observará el orden de las proposiciones anteriormente expuestas, pero no las tocaré todas. Algunas están ahí sólo por la ilación, y otras son muy especiales y más morales que metafísicas. A unas y a otras podré dejarlas aparte sin que por ello deje de ser completa mi comparación.

### PRIMERA PROPOSICIÓN

*De todos los sistemas posibles tuvo que crear Dios el mejor.*

Esto dice *Pope,* y el mismo *Leibniz* se expresó también exactamente así en más de un lugar. Lo que pensaba particularmente cada uno de ellos, ha de verse a partir del resto. Pero *Warburton*[27] está completamente equivocado cuando, con independencia de las otras proposiciones, quiere considerar esa proposición no tanto como leibniziana sino como platónica. Más abajo lo mostraré. Aquí me [**263**] limito a recordar que quien concibió el tema académico, en lugar de la proposición *todo es bueno,* tenía por necesidad que escoger esa y no otra si quería decir, con algún fundamento, que dicha proposición podía contener un sistema que tal vez no fuera el de Leibniz pero sí alguno parecido.

### SEGUNDA PROPOSICIÓN

*En el sistema mejor todo tiene que estar conexo.*

Ya se ha visto qué entiende *Pope* por esta conexión, a saber, aquella condición del mundo en la cual todos los grados de la perfección desde la nada a la Divinidad, están ocupados de seres.

En cambio *Leibniz* pone esa conexión en que todo lo del mundo se explique lo uno por lo otro. Ve el mundo como una multitud de cosas contingentes que en parte existen unas junto a otras y en parte se suceden unas a otras. Todas estas cosas diversas no constituirían un todo si no estuvieran unidas unas a otras como las ruedas de una máquina, es decir, si no se pudiera explicar claramente a partir de cada una de las cosas por qué todas las otras son así y no de otra manera, y a partir de cada uno de los estados anteriores de una cosa por qué se seguirá éste u otro estado. Una inteligencia infinita ha de poderlo deducir perfectamente, y la mínima parte del mundo le resultaría como un espejo en el que puede ver todas las otras partes que hay junto a ella, así como todos los estados en que estuvo o estará un día el mundo[28].

Mas Leibniz no ha dicho en parte alguna que en el mejor de los mundos tengan que estar ocupados todos los grados de la perfección. Y creo que tampoco podría haberlo dicho. Pues aunque dijera con *Pope: la creación está completa,* tenía que atribuir a esas palabras un muy otro sentido que el que les atribuyó Pope. Para hablar con *Leibniz,* en el mejor de los mundos la creación está llena por todas partes porque por todas partes se basa una cosa en la otra, y por tanto el espacio u orden de las cosas, puestas las unas junto a las otras, no se interrumpe nunca. Igualmente también está *llena* la creación por lo que hace al tiempo, pues que los estados que se siguen los unos a los otros, como los efectos y las causas, no dejan nunca de basarse unos en otros. Pero Pope entiende muy otra cosa con su *full creation,* como se puede deducir de la ilación de sus palabras.

**[264]**

Carta 1, línea 235

*- - - On superior pow'rs*
*Were we to press, inferior might on ours:*
*Or in the full creation leave a Void.*

Es decir, para él la creación está *completa* sólo porque todos sus grados están ocupados.

Y esta es una prueba más de que dos escritores no son de una misma opinión por expresarse en ciertos lugares con las mismas palabras. *Pope* tenía un concepto muy distinto que el de *Leibniz* sobre lo que significa *vacío* y *lleno* en relación a la creación. Por eso podrán decir los dos: *the creation is full,* sin tener en común nada más que las palabras.

## TERCERA PROPOSICIÓN

De lo anterior deduce Pope a priori que el hombre tenía que encontrarse necesariamente en el mundo, pues de lo contrario quedaría vacío su lugar correspondiente.

Al contrario, *Leibniz* prueba a posteriori la necesidad de la existencia del hombre, y del hecho de que haya hombres concluye que esos seres han de formar parte del mejor de los mundos.

## SEXTA PROPOSICIÓN

Como se ha visto, parece ser que *Pope* en esa proposición es de la misma opinión que el *P. Malebranche.* Este cree que Dios puede permitir el mal en el mundo sólo porque no quiere suspender su voluntad general con decretos particulares. Así que es necesario se den en el mundo insuficiencias que, sin menoscabo del mejor de los mundos, hubiera podido impedir Dios sí hubiera querido suspender su voluntad general en algunos casos mediante decretos particulares[29]. Véanse los siguientes lugares y se advertirá que ésta fue realmente la opinión de Pope.

[**265**]

Carta 4, línea 112

*Or partial ill is universal good*
*—or Nature lets it fall.*

Esta disyuntiva *o bien o bien* es prueba suficiente de que el mal no contribuye en el segundo caso en modo alguno a la perfección del mundo, sino que la Naturaleza o las leyes generales permiten que se produzca.

Y ¿qué es lo que piensa *Leibniz* de todo esto? —Leibniz cree que el decreto general de Dios surge de los decretos particulares tomados en su conjunto[30], y que Dios, sin menoscabo del mejor de los mundos, no puede suprimir mal alguno mediante un decreto particular. Pues, según él, el sistema de las intenciones depende tan exactamente del sistema de las causas eficientes, que se puede considerar a éstas como consecuencia de aquéllas. O sea, no puede decirse que de las leyes generales de la Naturaleza, es decir, del sistema de las causas eficientes se siga algo que no coincide con las intenciones divinas, pues las causas eficientes generales y el Universo más sabio surgieron meramente de la mejor interrelación posible de las intenciones particulares. (Véase sobre esto la Teodicea § 204.205.206).

Y de aquí se echa de ver que *Pope* y *Leibniz* no pueden estar de acuerdo siquiera en el concepto del mundo óptimo. *Leibniz* dice: Donde, para fabricar un Todo, hay que juntar diversas reglas de la perfección, es necesario que algunas de ellas choquen entre sí, y por esos choques tendrán que surgir ora contradicciones ora excepciones en una de las partes. O sea, según él, mundo óptimo es aquel en que se da el menor número de excepciones y, además, esas pocas excepciones proceden del menor número de reglas. De ahí se originan las imperfecciones morales y materiales de que nos quejamos en el mundo; mas se originan en virtud de un orden superior que ha hecho inevitables esas excepciones. Si Dios hubiera dejado que se produjera en el mundo un mal menor, hubiera tenido que actuar contra un orden superior, contra una regla de perfección más importante, que no hubiera admitido por su parte ninguna excepción.

*Pope y Malebranche* en cambio conceden que Dios, sin menoscabo del mejor de los mundos, hubiera podido excluir de él algún mal, prácticamente sin que se notara el cambio. Sólo que, no obstante, prefirió y prefiere la universalidad de las leyes de las que proviene ese mal, y jamás cambia su decreto en beneficio de algún favorito.

**[266]**

## OCTAVA PROPOSICIÓN

Como vimos, piensa *Pope,* además, que el mínimo cambio que acontezca en el mundo, se extiende a toda la Naturaleza, porque cada ser que llega a una mayor perfección ha de dejar tras de sí una laguna, y esa laguna, o bien ha de quedar vacía, cosa que suspendería la entera cohesión de la Naturaleza, o bien los seres inferiores tendrían que adelantarse todos, cosa que no produciría más que una perturbación en toda la creación.

*Leibniz* ignora cualquier laguna de ese jaez que admite *Pope,* porque no cree en ninguna clase de gradación de los seres. En su opinión, no se puede producir laguna alguna en la Naturaleza más que donde los seres dejan de fundamentarse los unos en los otros, pues allí se interrumpe el orden, o lo que es lo mismo, el espacio queda vacío[31]. Sin embargo, en un sentido mucho más estricto que *Pope,* piensa *Leibniz* que el cambio mínimo en el mundo tiene influjo en el Todo, y ello porque cada ser es un espejo del resto de los seres, y cada estado es la suma de todos los estados. Así pues, si se modifica o se pone en otro estado la mínima parte de la creación, tal cambio habrá de manifestarse por necesidad en todos los otros seres; igual que en un reloj se modifica todo, tanto según el espacio como según el tiempo, no bien se acelera la más pequeña de las ruedas[32].

NOVENA PROPOSICIÓN

Según el sistema de *Pope,* las imperfecciones en el mundo suceden *sea* para el mejor bien del Todo (incluyendo asimismo la prevención de una imperfección mayor), *sea* porque ningunas leyes generales pudieran satisfacer a las intenciones divinas en todos los casos particulares.

Al contrario, en opinión de *Leibniz* todas las imperfecciones del mundo han de servir por necesidad para la perfección del Todo, o de lo contrario con toda seguridad su excepcionalidad tendría que ser consecuencia de las leyes generales. Supone *Leibniz* que Dios no estableció arbitrariamente las leyes generales sino que las acepta tal como surgen de la sabia relación de sus intenciones particulares o de las sencillas reglas de la perfección. Donde se dé una imperfec-[**267**]-ción, tiene que haber inevitablemente una excepción. Pero no puede producirse excepción alguna más que donde las sencillas normas de la perfección se contradigan recíprocamente y, por tanto, toda excepción se ha de producir en virtud de un orden superior, es decir, ha de servir a la perfección del Todo.

—¿Será preciso aducir más diferencias entre las proposiciones de *Pope* y las doctrinas de *Leibniz*?

No lo creo. ¿Qué otras diferencias tendrían que ser? Ya se sabe que en las proposiciones morales particulares coinciden todos los filósofos por diferentes que sean sus principios. La consonante expresión de las primeras no nos ha de inducir a tomar las últimas por idénticas, pues de otro modo resultaría muy fácil hacer un leibniziano, como de *Pope,* así también de cualquiera que quisiera especular sobre la constitución del mundo.

Mas, si en modo alguno merece eso Pope, el examen de sus proposiciones tendrá que ser necesariamente una cosa completamente distinta de una discusión del sistema leibniziano sobre el mejor de los mundos. Los partidarios de *Gottsched*[33] dicen que tiene que ser muy otra cosa de lo que la Academia ha deseado que fuera. Pero qué me importa a mí lo que digan los *gottschedianos;* he de ponerme a ello de todos modos.

## Sección tercera

### *Examen de las proposiciones de Pope*

Ya dije antes que *Pope,* como verdadero poeta, hubo de pensar más en buscar la belleza sensible en todos los sistemas y ornar así su poesía, que no en hacerse él mismo su sistema o atenerse única y exclusivamente

a un sistema ya hecho. Lo primero fue lo que hizo, como testimonian los innumerables pasajes de sus cartas, que no es posible poner de acuerdo en modo alguno con sus anteriores proposiciones, y algunos de los cuales van incluso derechamente contra ellas.

Voy a señalar esos lugares examinándolos con todo el rigor de la razón.

[**268**]

## SEGUNDA PROPOSICIÓN

¿Con qué razones puede probar *Pope* que en el mejor de los mundos la cadena de las cosas tiene que estar ordenada según una gradación paulatina? ¡Láncese una mirada al mundo visible que ante nosotros yace! Si la proposición de *Pope* tiene fundamento, es imposible que nuestro mundo sea el mejor. En él están puestas las cosas unas junto a otras siguiendo el orden de los efectos y las causas, pero en modo alguno según una gradación paulatina. Discretos y locos, animales y árboles, insectos y piedras están maravillosamente mezclados en el mundo, y si se quisiera formar una cadena que fuera paso a paso desde la nada hasta la Divinidad, habría que escoger de las más remotas partes de la tierra sus eslabones. Lo que *Pope* llama conexión, no se da en nuestro mundo y, no obstante, nuestro mundo es el mejor, no obstante no se puede encontrar en él laguna alguna. ¿Cómo es eso? ¿No se nos remite evidentemente entonces al sistema leibniziano, donde, en virtud de la Sabiduría divina, en el mejor de los mundos tienen que fundamentarse los seres los unos en los otros, es decir, tienen que ordenarse unos junto a otros según la serie de los efectos y las causas?

## TERCERA PROPOSICIÓN

Y así queda automáticamente excluida la proposición que, partiendo de esa supuesta cadena de las cosas, concluye la existencia inevitable de un grado como el del hombre. Pues, ¿por qué fue necesario que tuviera realidad efectiva ese grado para que se cumpliera la serie de la vida y la sensación, si de todos modos los eslabones de la misma yacen desparramados por el espacio infinito y nunca jamás están unos junto a otros en esa gradación paulatina?

## SEXTA PROPOSICIÓN

Aquí llegamos al punto en que se contradice *Pope*. En su opinión, como demostramos antes, de las leyes generales tienen que [**269**] seguirse muchos acontecimientos que no contribuyen a la perfección del todo y que son permitidos solamente porque Dios no cambia su voluntad por consideración a un favorito.

> *Or partial ill is universal good,*
> *Or change admits, or Nature lets it fall*[34].

Así dice en la cuarta carta. Pero, según él, muchos males permitidos en el mundo son generalmente buenos, y otros muchos, también permitidos, no lo son. Y si, según confiesa él mismo, no lo son, ¿cómo pudo decir al mismo tiempo con tanta confianza al final de la primera carta

> *All discord, harmony not understood:*
> *All partial evil, universal good?*[35]

¿Cómo se compagina ese decisivo *all* con el *or or* anterior? ¿Es posible imaginar una contradicción más palpable?

Investiguemos ulteriormente la actitud que toma ante el sistema que le he atribuido. Veamos lo que a continuación del lugar citado de la primera carta;

> *...the first almighty Cause*
> *Acts not by partial, but by general Laws.*

Añade:

> *Th'Exceptions few.*

¿*Son pocas las excepciones*? ¿Cuántas? ¿Por qué hace Dios excepciones de esas reglas generales que le sirven de pauta por todas partes? Por un favorito no ha sido (ver la carta 4, línea 119); para evitar una imperfección, tampoco, pues entonces no debería haber permitido la mínima imperfección. ¿Ha hecho *sólo pocas* excepciones? ¿Por qué sólo pocas? ¿Por qué no ninguna, o todas las que hicieran falta?

Podría decirse: Por *excepciones* entiende *Pope* los acontecimientos que no coinciden con las intenciones divinas pero que no obstante se derivan de las leyes generales. Acontecimientos de éstos hay pocos en el mundo, pues Dios escogió unas leyes generales que coincidieran en la mayor parte de los casos particulares con sus intenciones. Bueno, pero entonces la palabra *exceptions* no puede referirse a *general laws.* Por parte de las leyes generales Dios no hizo la mínima excepción, sino que todas las excepciones afectaban a la coincidencia de las leyes generales

con las intenciones divinas. Hágase pues la vista gorda con las palabras del poeta:

[**270**]

> *...the first almighty Cause*
> *Acts not by partial, but by general Laws:*
> *The'Exceptions few, etc.*

¿La palabra *exceptions* se refiere a alguna otra cosa que a *general Laws*? Ah, prefiero conceder que Pope se ha contradicho metafísicamente cien veces en un mismo verso antes que pensar se le haya escapado un verso mal colocado o mal medido, como sería el caso si las palabras *th'Exceptions few* se refirieran no a las leyes generales de las que habla inmediatamente antes, sino a las intenciones divinas en las que aquí no está pensando. ¡No! Es totalmente seguro que aquí concibió otra vez todo el mal como excepciones a las leyes generales y que, en consecuencia, rechazó inopinadamente el sistema de Malebranche, que es el que por lo general debió de admitir, si es que admitió alguno.

## OCTAVA PROPOSICIÓN

Lo que dice *Pope* en esta proposición, a saber, que no puede producirse en el mundo ningún cambio sin que su efecto se manifieste en el Todo, puede demostrarse suficientemente por otras razones que por las suyas, las cuales no prueban aquí nada en absoluto. *Si empujamos a las fuerzas superiores,* dice, *tendrán que correrse las inferiores hacia nuestro lugar, o bien quedaría una laguna en toda la creación.* ¿Es preciso refutar esa conclusión, luego de haber visto que en el mundo no se escalona todo con esa gradación que supone *Pope,* sino que seres perfectos e imperfectos andan confundidos unos con otros sin ese supuesto orden? Tampoco necesito refutar el segundo lugar aducido anteriormente como confirmación de esta proposición octava. *Pope* se refiere siempre a su gradación paulatina que sólo alcanza realidad en su mundo poético, pero que no ha lugar en el nuestro.

## NOVENA PROPOSICIÓN

Dos causas del mal en el mundo citamos antes en esta proposición, según *Pope.* Una tercera causa, que avanza igualmente el [**271**] poeta, la dejé a un lado porque no podía comprenderla. He aquí el lugar entero, de la cuarta carta:

*Or partial ill is universal good*
*Or change admits, or Nature lets it fall.*

Las palabras *Nature lets it fall* las explico como si dijeran lo que quiere decir el poeta con las palabras *Nature deviates.* Si han de tener algún sentido, su significado no puede ser otro que éste: la Naturaleza, en virtud de las leyes generales prescritas de Dios, produce muchas cosas contrarias a las intenciones divinas, cosa que se le consiente porque El no quiere mudar su general decreto.

*If the great end be human happiness,*
*Then Nature deviats, and can Man do less?*[36]

*E. d.: Si la gran finalidad es la felicidad del hombre, y la Naturaleza se desvía, etc.* Pues creo yo que ese precisamente es el pensamiento que quiso expresar Pope con la frase *Nature lets it fall, la Naturaleza lo deja caer.* La Naturaleza produce muchos males como consecuencia de las leyes mecánicas generales, sin que haya habido propiamente intención divina de ello.

Pero entonces ¿qué sentido habrá que dar a las palabras *Or change admits, o admite cambio*? Según el sistema de *Pope* —si se le quiere llamar aún sistema—, ¿qué puede excusar a la Sabiduría divina por permitir el mal en el mundo sino la perfección del Todo, que hay que anteponer a las partes, o la universalidad de las leyes que Dios no ha querido alterar? ¿Qué tercera disculpa puede ofrecérsenos por cambiar o mudar [el decreto general]?

No me lo imagino. Por eso me gustaría tanto saber qué piensan quienes a pesar de ello no quieren dejar de hablar de un sistema de Pope. A lo mejor dicen que precisamente ese último lugar demuestra que yo no he encontrado el verdadero sistema del poeta y que es otro el sistema a partir del cual hay que explicar ese lugar. Y ¿cuál tendría que ser? Por lo menos tendrá que ser un sistema completamente nuevo que no se le ha ocurrido aún a nadie, pues que en las cartas, aquí y allá, se refuta también a todos los otros sistemas conocidos que tratan de esta materia.

Como prueba citaré un lugar que se encuentra en la primera carta y que es tan poco compatible con nuestro pretendido sistema popeano como cualquiera otro. Este pasaje:

[**272**]

Línea 259 ss.

*All are but parts of one stupendous whole,*
*Whose body Nature is, and God the soul;*
*That, chang'd thro'all, and yet in all the same*

———
*Lives thro'all life, extends thro'all extent,*
*Spreads undivided* ———
———
*He fills, he bounds, connects, and equals all.*

*Es decir: todas las cosas son partes de un Todo admirable del que la Naturaleza es el cuerpo, y Dios es el alma. Múdase Él en todas las cosas y no obstante por todas partes es el mismo.——— Vive en todo cuanto vive: se extiende por toda la extensión y se ensancha sin dividirse —— Llena, limita y lo conecta todo, y lo nivela todo.* Estoy muy lejos de quererle echar encima opiniones impías a *Pope.* Antes bien acepto gustoso cuanto ha dicho *Warburton* en defensa de *Pope* contra el señor *Crousaz* que suponía haber tomado el poeta ese pasaje del erróneo sistema de *Espinosa.* No hay posible manera de compaginarlo con las doctrinas de *Espinosa.* Las palabras:

*Whose body Nature is and God the soul.*

[del que la Naturaleza es el cuerpo y Dios es el alma], esas palabras no las hubiera podido decir jamás *Espinosa.* Pues la expresión alma y cuerpo parece indicar por lo menos que Dios y la Naturaleza son dos seres distintos. ¡Cuán lejos estaba esto de ser la opinión de *Espinosa*![37] Otros equivocados filósofos hubo que consideraron verdaderamente a Dios como alma de la Naturaleza y que están tan alejados del espinosismo como de la verdad. Si Pope hubiera tomado de ellos esas extrañas expresiones, ¿qué habría de las palabras *Extends thro'all extent* [se extiende por toda la extensión]? ¿Pertenecerá esa doctrina a algún otro y no a *Espinosa?* ¿Quién consideró la extensión de la Naturaleza como una propiedad de Dios sino ese famoso hereje? Así que, lo dicho: no es cosa de pensar que precisamente en esas cartas desembuchó *Pope* un sistema peligroso. Lo que hizo más bien fue echar mano sin más de las expresiones más bellas y sensibles de cada sistema sin preocuparse de su corrección —y eso es lo que demostré ya antes, en cierto modo a priori, partiendo de lo que tiene que hacer en semejantes casos un poeta—. Por eso no ha tenido ningún inconveniente en expresar la omnipresencia de Dios en parte con el lenguaje de los espinosistas y en parte con el de quienes sostienen que Dios es el alma del [**273**] mundo, porque con las expresiones ortodoxas corrientes hubiera quedado demasiado ideal y demasiado lejos de lo sensible. Talmente como Thomson[38], que, en su himno sobre las cuatro estaciones, no tuvo reparo en decir: *these as the changes... are but the varied God.* Expresión muy atrevida, pero que no puede censurar ningún crítico razonable.

Si *Pope* se hubiera elaborado un sistema propio, hubiera tenido que renunciar sin duda a todos los privilegios de un poeta, para exponer su sistema con la cohesión más convincente. Pero como no lo hizo, ahí tenemos la prueba de que procedió tal como me imagino que proceden los más de los poetas. Leen antes a este y al otro escritor sobre su materia y, sin estudiarlos según los propios principios, conservan de cada uno de ellos lo que creen que puede rimarse mejor en versos armoniosos. Respecto a sus fuentes creo haber dado con el rastro, en torno a lo cual he hecho algunas otras observaciones histórico-críticas, a las que consagro el apéndice siguiente.

## APÉNDICE

Como es sabido, *Warburton* emprendió la defensa de nuestro poeta contra las acusaciones de *Crousaz.* Las cartas que escribió con tal propósito, obtuvieron la plena aprobación de *Pope. Usted me ha hecho mucha justicia,* dice éste en una carta a su salvador; *por extraño que pueda parecer, ha aclarado mi sistema tanto como yo debiera haber hecho y no pude hacer...* Véase abajo en la nota* el pasaje completo, del que cito sólo las palabras siguientes: *usted me comprende a mí tan bien como me entiendo yo mismo, pero me expresa usted mejor de lo que yo pude expresarme.*

Y ¿qué dice, acerca del sistema de su héroe, ese hombre que tan perfectamente viera la opinión del poeta, según reconoce este mismo? Dice: *Pope* no siguió en absoluto al señor de *Leibniz,* sino a *Platón,* cuando supone que de todos los mundos posibles dio realidad Dios al mejor.

[**274**] ¡Entonces *Platón* sería la primera fuente de nuestro poeta! —Vamos a ver. —Bueno, *Platón* fue también una fuente para *Leibniz.* Y *Pope* pudo ser también leibniziano en cuanto platónico. Pero a esto dice *Warburton:* ¡No!, pues *Pope* acepta con la debida limitación las doctrinas platónicas que *Leibniz* amplía de modo violento. *Platón* decía: *Dios escogió el mejor de los mundos.* Y el señor de Leibniz dice: *Dios no pudo hacer otra cosa que escoger el mejor de los mundos*[39].

---

* I can only say, you do him (*Crousaz*) too much honour and me too much right, so odd as the expression seems, for you have made my system as clear, as i ought to have done, and could not. It is indeed the same system as mine, but illustrated with a ray of your own, as they say our natural body is the same still when it is glorified. I am sure i like it better, than i did before, and so will every man else. I know i meant just what you explain, but i did not explain my own meaning so well, as you. You understand me as well, as i do myself, but you express me better than i could express myself. En carta a Warburton, el 11 de abril de 1739.

La diferencia entre estas dos proposiciones consistiría en la capacidad de preferir una de dos cosas por igual semejantes y buenas, posibilidad que *Platón* dejaría a Dios, mientras que *Leibniz* se la sustrae. No quiero demostrar ahora lo que se ha demostrado innumerables veces, a saber, que esa capacidad es un capricho vano. No quiero aducir que también *Platón* lo tuvo que reconocer, pues concede que cada elección tiene sus motivos; como ya observó *Leibniz* (Teodicea, parte I, § 45). No quiero argüir ahora que, en consecuencia, cae tal diferencia. Voy a aceptar las cosas absolutamente como las plantea *Warburton.*

*Platón* habría enseñado que Dios escogió este mundo aunque hubiera podido escoger otro mundo tan bueno como éste. Y *Leibniz* habría afirmado: Dios no pudo más que escoger el mejor de los mundos. ¿Y qué dice *Pope*? ¿Se expresa de la primera manera o de la segunda? Léase esto:

> *Of systems possible, if'tis confest.*
> *That Wisdom infinite MUST form the best, etc.*

[Si es cosa decidida que la Sabiduría infinita tiene que escoger el mejor de todos los sistemas posibles, etc.] ¿Qué *tiene que*? ¿Cómo es posible que *Warburton* haya pasado por alto esa expresión? ¿Es eso sentir con *Platón,* si, como quiere *Warburton, Platón* lo que hizo fue poner en Dios la libertad de actuar sin motivo alguno?

¡Basta ya de *Platón,* al que consecuentemente tuvo que creer *Pope* haber abandonado apenas dio el primer paso! Voy a tratar de la segunda fuente que atribuye *Warburton* al poeta. Esa fuente es *Lord Shaftesbury*[40], de quien dice que aceptó la proposición platónica poniéndola a mejor luz. Hasta qué punto fue así y cuál sea el sistema mejorado de este lord, eso no quiere saberlo ahora la Academia. Así que me limitaré a señalar que es evidente que *Pope* leyó y utilizó a *Shaftesbury,* pero que lo habría utilizado indeciblemente mejor si lo hubiera entendido como corresponde.

La utilizó, y podría probarlo yo, citando más de un pasaje de la «Rhapsody», de Shaftesbury, incorporado por *Pope* en sus «Cartas», sin poner de lo suyo propio casi nada más que metro y rima. Pero, [**275**] en vez de citarlos todos, citaré sólo uno. *Shaftesbury* hace que Filocles le conteste a Palemón, que quiere disculpar el mal físico pero que frente al moral es intransigente: The very Storms and Tempests had their Beauty in your account, those alone excepted, which arose in human Breast. «*Incluso las borrascas y tempestades tienen, en su opinión, su belleza, exceptuando las que se levantan en el pecho humano*.» ¿No es eso justo lo que dice Pope:

If Plagues or earthquakes break not heav'n's design,
Why then a *Borgia* or a *Catiline*?[41]

Pero *Pope* no debió de entender a *Shaftesbury,* de lo contrario lo hubiera utilizado de muy otra manera. Ese filósofo libre había penetrado en esa materia con mucha mayor profundidad y se expresa más cuidadosamente que el siempre vacilante poeta. Si *Pope* lo hubiera seguido, sus pensamientos se hubieran parecido enormemente a un sistema; se hubiera acercado enormemente más a la verdad y a *Leibniz.* Dice p. e. *Shaftesbury: Se ha querido mostrar de muchas maneras por qué yerra la Naturaleza y cómo, a pesar de tanta incapacidad y tantos fallos, proviene de una mano que no puede equivocarse. Pero yo niego que se equivoque etc.* En cambio *Pope* dice: la Naturaleza aberra. —Dice además nuestro Lord: *la Naturaleza es siempre igual en sus operaciones; nunca obra falsa o equivocadamente; nunca obra sin vigor o con negligencia; sino que sólo la supera una competidora superior o una fuerza más potente de otra Naturaleza*[*]. Ni el mismo *Leibniz* hubiera podido expresar mejor el conflicto de normas en una perfección compuesta. Pero de esto ¿qué sabe Pope que, no obstante, tiene que haber seguido a *Shaftesbury*? También dice éste: *Más bien admiramos la belleza del mundo precisamente a causa de ese orden de los seres inferiores y superiores, basado en cosas contrapuestas unas a otras, pues de tales radicales causas, diversas y contrarias, brota una general concordia*[**]. Las palabras *causas diversas y contrarias* se refieren una vez más a las reglas del orden que a menudo no pueden subsistir juntas. Y si *Pope* hubiera tenido alguna idea de ello, se habría inclinado menos a la parte de *Malebranche.* [**276**] *Shaftesbury* tiene asimismo un concepto perfecto y correcto de orden, que como hemos visto no tenía *Pope.* Llámalo *a Coherence or Sympathizing of Things*; y, a continuación, *a Consent and Correspondence in all*[42]. Esta cohesión, esa concordia es algo completamente distinto que el orden escalonado que se imagina el poeta, orden que, a lo más, se puede reconocer como poéticamente bello.

En general he de conceder que tengo la impresión de que muy a menudo coincide *Shaftesbury* tan felizmente con *Leibniz* que me admiro de que no se hayan comparado hace ya tiempo ambas filosofías. Hasta me admiro de que la *Academia* no haya preferido proponer un estudio del

---

[*] «Much is alledg'd in answer, to shew why Nature errs, and how she carne thus impotent and erring from an unerring hand. But i deny she errs... Nature still working as before, and not perversly or erroneously; not faintly or with feeble Endeavours; but o'erpower'd by a superior Rival, and by another Nature's justly conquering Force». Rhapsody Part. 2. Sect. 3. (Es parte I [Guthke]).

[**] «'Tis on the contrary, from this Order of inferiour and superiour Things that we admire the World's Beauty, founded thus on Contrarietys: whilst from such various and *disagreeing Principles* a Universal Concord is established». Ibíd.

sistema de *Shaftesbury* y su comparación con el de *Leibniz,* en vez del de *Pope.* Pues entonces habría puesto por lo menos a un filósofo frente a un filósofo y a un método científico frente a otro, en vez de trabar en combate a un poeta con un filósofo, y a lo sensible con lo abstracto. Incluso quienes gustan de abajar a *Leibniz* estableciendo algún paralelo de *Leibniz* con algún hombre famoso, hubieran tenido más que ganar con *Shaftesbury* que con *Pope.* La obra de *Shaftesbury* «The Moralists: a Philosophical Rhapsody» había salido ya en 1709; en cambio la «Teodicea» de Leibniz salió a luz a fines de 1710. A partir de esa circunstancia hubiera habido algo que hacer. Un filósofo, un filósofo inglés, que pensó cosas que luego *Leibniz* mostró haber pensado todo un año después, ¿no habrá sido saqueado un tanto por este último? Ofrézcolo a la consideración de la *Academia.*

Así que también de *Shaftesbury* tomó *Pope* las menos de sus caretas[***] metafísicas. ¿De dónde pudo sacarlas, pues? ¿De dónde habrá sacado las que tienen aire leibniziano? Me refiero a las proposiciones que se expresan con las palabras *posibles sistemas* y otras parecidas. Las indicaciones de *Warburton* me abandonan aquí; pero creo no obstante haber descubierto algo.

Recuérdese aquel libro *De Origine mali* sobre el que hizo *Leibniz* observaciones que se encuentran al final de su «Teodicea». Cree *Leibniz* que el autor de ese libro está muy de acuerdo con él en la primera cuestión sobre el mal en general y sobre el mal físico en particular y que discrepa de él en la segunda parte que trata del mal moral. Ese autor fue el Reverendísimo *W. King,* luego arzobispo de Dublín. Era inglés, y su obra había salido ya en 1702.

Yo creo que nuestro autor tomó de éste a manos llenas, tanto que en no pocas ocasiones traduce pasajes enteros del latín y se limita a bordarlos con florecillas poéticas. No voy a traer a cuento [**277**] más que los principales de esos pasajes, dejando a los lectores, que dominen ambas lenguas, la comparación.

1.

*King. cap. III.* p. m. Ed. Brem. 56

Credendum vero est, praesens mundi Systema optimum fuisse, quod fieri potuit, habito respectu ad Dei mentem in eo fabricando[43].

*Pope. Ep. 1. v. 43-44*

[***] Explicación incidental de la viñeta de nuestro título (nota del autor).

*Of systems possible, if'tis confest,*
*That Wisdom infinite must form the best.*

2.
*King.* p. m. 58

Oportet igitur multos perfectionum gradus, forte infinitos, dari in opificiis divinis[44].

*Pope. Ep. I. v. 46-47*

*Where all must fall or not coherent be*
*And all that rises, rise in due degree etc.*

3.
*King.* p. m. 72

Opus erat in systemate mundi globo materiae solidae, qualis est terra, et eam quasi rotae vicem habere credimus in magno hoc automato[45].

*Pope. Ep. I. v. 56 etc.*

*So man, who here seems principal alone,*
*Perhaps acts second to some sphere unknown,*
*Touches some wheel, or verges to some gole.*
*'Tis but a part we see and not the whole.*

4.
*King.* p. m. 89

[**278**] —Quaedam ejusmodi facienda erant, cum locus his in opificio Dei restabat, factis tot aliis, quot conveniebat. At optes alium tibi locum et sortem cessisse; fortasse. Sed si tu alterius locum occupasses, ille alter aut alius aliquis in tui locum sufficiendus erat, qui similiter providentiae divinae ingratus, locum illum quem jam occupasti, optaret. Scias igitur necessarium fuisse, ut aut sis, quod es, aut nullus. Occupatis enim ab aliis omni alio loco et statu, quem systema aut natura rerum ferebat, aut is, quem habeas, a te implendus, aut exulare te a rerum natura necesse est. An expectes enim, dejecto alio a statu suo, te ejus loco suffectum iri? id est, ut aliorum injuria munificentiam peculiarem et exsortem tibi Deus exhiberet. Suspicienda ergo est divina bonitas, non culpanda, qua ut sis,

quod es, factum est. Nec alius nec melior fieri potuisti sine aliorum aut totius damno[46].

En la primera carta de *Pope,* concretamente entre las líneas 157 y 233, se encontrará todo el contenido de estas palabras. Los pasajes son demasiado largos para transcribirlos, y en parte ya los cité más arriba donde tratamos del concepto popeano de orden y del necesario lugar que tenía que ocupar el hombre en la serie de las cosas.

¿Qué más puede decirse ante pruebas tan manifiestas de que *Pope,* más que pensar la parte metafísica de su materia, la ha tomado en préstamo? Y para colmo, ¿qué se diría, si incluso muestro que de nada es más consciente? —Oígase lo que escribe en una carta a su amigo el *Dr. Swift*[47]. *Pope* había editado anónimamente su ensayo sobre el hombre y cayó en manos de *Swift* antes de que *Pope* pudiera darle noticia de él. Leyó *Swift* la obra, pero no vio en ella a su amigo. *Pope* se admira de esto y escribe: *Yo creía que aunque no me descubrió usted en el primero de estos ensayos, me reconocería en el segundo.* —¿Esto no quiere decir más o menos: Aunque usted no me cree capaz de la profundidad metafísica que trasciende de la primera carta, sin embargo tendría que haber reconocido mi manera de pensar por las restantes cartas, donde la materia es más fácil y susceptible de adorno poético? —*Swift* confiesa francamente en su respuesta, en efecto, que no ha considerado a *Pope* tan gran filósofo, como éste tampoco se considera tal a sí mismo. Pues, si no, habría dejado de escribir, inmediatamente después del pasaje transcrito, lo siguiente: *Sólo le pido una cosa; no se ría usted de mi seriedad, sino permítame que lleve barba filosófica hasta que me la quite y la convierta yo mismo en objeto de risa.* ¡Esto quiere decir mucho! ¡Cuánto se habría extrañado si hubiera podido enterarse de que mismamente una famosa *Academia* consideraba que su barba era digna de ser objeto de serias investigaciones!

[**279**]

# DATOS Y NOTAS

1. La Académie Royal de Sciences et Belles-Lettres, de Berlín, que funcionaba y se titulaba en francés, convocó un certamen filosófico proponiendo como tema la filosofía de Pope contenida en la proposición «Tout est bien», y su comparación con el sistema del «optimismo o elección de lo mejor». Por tercera vez apuntaba la Academia contra Leibniz, pues era su propósito debelar la metafísica leibniziana. De este modo, el escrito lessinguiano se presenta, entre otras cosas, como una «salvación» de Leibniz en varios frentes (frente al racionalismo, frente a la neología, frente a la acusación de haber fingido ortodoxia y haber sido diplomático hasta ese punto...). El trabajo lo hicieron en común Lessing y Mendelssohn. Es difícil determinar en qué parte del escrito está más la mano del uno que la del otro, porque el tema no roza el punto fundamental donde los dos amigos podían sentir, y sentirían un día, su diferencia en la interpretación de Leibniz, a saber, en la relación de la doctrina leibniziana con el espinosismo (Cfr. aquí pp. 321 ss.). En las amabilidades de la amistad, que tan bien sabía practicar Lessing, llamaba a su amigo «el metafísico», mientras a sí mismo se llamaba «bel-esprit»; pero, ¿quién tomará eso con seriedad crítica? (Cfr. carta de L. a Mendelssohn, del 13 nov. 1756). Bien poco debió durarles la intención de presentar el trabajo; tomó un rumbo que ponía en evidencia a la Academia, y tanto Mendelssohn como Lessing eran criaturas que hacía ya mucho tiempo dejaran de creer en otra suerte que la del trabajo y la lotería. «Suponga usted (escribía L. a Mendelssohn el 18 de febrero del 55) que nos dan el primer premio de esa lotería académica. ¿Qué hubiera pasado luego? Usted *quiere* permanecer en el anonimato y yo *tengo que* quedarme en el anonimato... ¿No será mejor que juguemos al sabio desinteresado y le dejemos al mundo nuestros descubrimientos sin el premio de esos 50 ducados?» —Este soberano y regio gesto de generosidad inagotable es lo que Goethe le admiraría, y aun envidiaría, alguna vez...

Se publicó anónimamente el trabajo, pero ese mismo año se sabía quiénes eran sus autores. El premio se lo llevó un trabajo antileibniziano, el del secretario de Justicia Adolf F. Reinhard. Leibniz había sido presidente de la Academia de Berlín. (Cfr. Karl S. Guthke, *op. cit.*, III, 787-789.) Como todos sus estudios sobre Leibniz, éste tiene mucha importancia en la obra de Lessing, y en lo sucesivo, en tesis [**280**] centrales, resonarán algunas de las proposiciones que enuncia y estudia el presente ensayo, así como se advertirá la contraposición expresa entre Leibniz entendido por Lessing y, por otra parte, Pope (p. e., las proposiciones décima, undécima y duodécima).

Alexander Pope (1688-1744), católico de nacimiento, débil y deforme, se dedicó al estudio y pudo hacerlo tranquilamente por los bienes familiares con que contara. A los 21 años publicó el *Essay on Criticism.* Lord Bolingbroke le sugirió que compusiera su célebre poema sobre el hombre (*Essay on Man*) que, en cuatro breves cartas, expone una serie de argumentos relativos al universo, al hombre, a la sociedad y a la búsqueda de la felicidad. Tópicos del tiempo llenaban el poema que, por su sonoridad y el acierto de encerrar en breves fórmulas sus pensamientos, alcanzó una gran fama. Escribió imitaciones de Horacio y tradujo la Ilíada.

2. El reglamento del concurso pedía la presentación anónima y bajo un lema. —La cita es de las *Bucólicas,* de Virgilio, Égloga VII, 2, donde se canta un certa-

men poético entre Tyrsis, ovejero, y Corydon, cabrero. A continuación del verso citado como lema, viene el famoso «Arcades ambo».

3. «No me parece el mejor ese modo de presentar el tema de la elección de lo mejor...» —Ya desde el principio salta el sarcasmo lessinguiano. Cfr. aquí p. 351 s.) (*Tema prematuro*) la defensa que de Leibniz hizo frente a quienes *no querían* enterarse del verdadero pensamiento de Leibniz.

4. El razonamiento recuerda a Leibniz cuando habla de los que recurren por pereza a las formas sustanciales en vez de comprender «mecánicamente» el movimiento de la cosa, es decir, en vez de comprenderlo por lo que llamaríamos nosotros la estructura propia de la cosa. Cfr. *Discurso de Metafísica* n. 10.

5. Cfr. I. Samuel, c. 10, 11 s.

6. El tirso era el cetro de Baco; en las fiestas del dios iban sus devotos con enramadas varas en la mano.

7. Cfr. *Tema prematuro,* aquí p. 352: «Pero una *cabeza* filosófica no es ni mucho menos lo mismo que un filósofo. El filósofo ha de tener una cabeza filosófica como un soldado ha de tener valor. Pero no basta con ello, etc., etc.» —Además, Lessing aconsejaba a los alemanes que no fueran tan sistemáticos.

8. Cfr. Karl Guthke, l. c., p. 790: se trata de la definición de poesía dada por Alexander G. Baumgarten, fundador de la Estética como ciencia independiente —«poema est oratio perfecta sensitiva». La leibniziana distinción entre «representaciones oscuras» y «representaciones claras» estaría en la base de esta definición; la filosofía se ocuparía de las representaciones claras. Cfr. aquí pp. 283 ss., *Investigaciones filosóficas de Burke* (acerca del origen de nuestro concepto de lo sublime y lo bello).

9. A Jacob Böhme (1575-1624) le pone aquí un reparo técnico: es un metafísico que emplea representaciones no claras, escribe siempre con figuras. Pero Böhme no aceptaría esto: él diría que *describe.* Cfr. Jacob Böhme, *Aurora,* Madrid, 1978, pp. XLVI, LX1I1 (introducción y notas del autor).

10. Cfr. p. 569 (*Hércules y Onfala*), otro caso de confusión de funciones expresado mediante el intercambio de la respectiva vestimenta.

11. Las líneas, en las citas de Lessing, se refieren a la edición de Pope, de B. H. Brockes, Hamburgo 1740.

12. Lessing ha practicado aquí la regla que da a los traductores: que se cojan fundamentalmente al sentido. Pues, en efecto, su lectura no es exacta; el texto de Pope dice *not.*

[**281**] 13. «El orden es la gran ley del Cielo y, si es así, son y tienen que ser unos más poderosos que otros, más ricos, más sabios, etc.»

14. «Toda la cuestión (discútase cuanto se quiera) se reduce a saber si Dios lo ha puesto en su sitio.»

15. «¿Creemos acaso que la Causa eterna, cual príncipe débil, es proclive a revocar sus leyes por sus favoritos?»

16. «—a las fuerzas superiores si las empujamos, tendrán que correrse las inferiores a nuestro lugar, o bien quedaría una laguna en toda la creación, pues quedaría destruida la escala entera, si se rompiera un solo peldaño.»

17. «Y si todo sistema funciona gradualmente cual parte igualmente esencial del universo maravilloso, el mínimo desorden traería consigo no ya el hundimiento de este sistema, sino el del Universo.»

18. «Si la gran finalidad es la felicidad del hombre, y la naturaleza *se desvía,* ¿podrá menos de hacerlo el hombre?»

19. «O el mal parcial es un bien general,... o es que la Naturaleza lo deja caer.» Cfr. aquí nota 34.

20. «—Todo subsiste mediante la lucha de los elementos, y las pasiones son los elementos de la vida.»

21. «—El hombre, que parece ser aquí el solo principal, juega tal vez un papel secundario respecto a alguna esfera desconocida.»

22. «Creó al animal para ayuda del hombre y al hombre para ayuda del animal.»

23. Cfr. *Donde prueba demasiado...* p. 453.

24. Cfr. aquí pp. 379 ss. (*Sobre la posibilidad de que un día tenga el hombre más de cinco sentidos.*)

25. «Un bien real o aparente los mueve a todos.»

26. Los académicos berlineses que propusieron el tema, advertirían aquí la imitación de Pope, cuyo éxito, en el *Essay on Criticism,* consistió en buena parte en su habilidad para intercalar en el poema los giros que criticaba, muchos de los cuales, como consecuencia de esto, desaparecieron del inglés de la época.

27. William Warburton (1698-1779), obispo de Gloucester, editor de Pope y Shakespeare. Dueño de una erudición fuera de lo común, su tema preferido era el de los milagros, que defendió con paradójico ingenio. Defendió a Pope contra J. P. Crousaz (*Examen de l'essai de M. Pope sur l'homme*).

28. Cfr. Leibniz, *Discurso de Metafísica,* n. 9.

29. Cfr. Jorge Stieler, *Malebranche,* Madrid, 1935, p. 213 s.

30. «Calculó Dios y creó el mundo», es decir, hizo el cálculo del mejor de todos los mundos posibles, a base de la infinitud de factores que pedía tomar en cuenta el entendimiento divino, y el resultado fue la ley universal del mundo éste, a la que se dobla la voluntad divina y que deben aceptar las voluntades humanas. Cfr. en Cassirer (*Filosofía de la Ilustración,* p. 39) el sentido metafísico del concepto de cálculo.

31. «Todo está lleno en la naturaleza. Hay sustancias simples, separadas efectivamente las unas de las otras por acciones propias...» (Leibniz, *Principios de la naturaleza y de la gracia,* n. 3.)

32. «...El cuerpo más pequeño recibe alguna impresión del menor cambio de todos los demás por remotos que estén y por pequeños que sean, debiendo ser, por lo tanto, un espejo exacto del universo» (Leibniz, *Nuevo sistema de la naturaleza,* c. VIII). La idea misma con la imagen del espejo vuelve repetidamente en *Principios de la naturaleza y de la gracia,* nn. 3.12.14.

33. Johann Christoph Gottsched (1700-1766), poeta y erudito, intentó reformar el teatro alemán siguiendo el modelo francés del clasicismo. Enseñó en Leipzig.

[**282**] 34. «O el mal parcial es un bien general, o admite cambios, o la Naturaleza lo deja caer.» Lo deja caer, da de sí eso, se le escapa eso, produce también eso. A continuación explicará el sentido de la expresión popeana.

35. «Toda disonancia es una armonía no entendida; todo mal parcial, ¿será un bien general?»

36. «Si la gran finalidad es la felicidad del hombre, y la naturaleza se desvía, ¿podrá menos de hacerlo el hombre?»

37. Cfr. aquí pp. 321 ss.

38. James Thomson (1700-1748), el versificador más popular de ese período en Inglaterra. Publicó cuatro poemas con el nombre de *Las estaciones.*

39. Cfr. *Por medio de Espinosa,* aquí pp. 321 ss.

40. Lord Shaftesbury (1671-1713), pupilo de Locke, pronto desengañado de la política; influyó extraordinariamente en Lessing y luego en Herder, Schiller y Goethe. «En él confluyen la inspiración estético-panteísta y el ideal del desarrollo armónico de la personalidad» (Dilthey).

41. «Si pestes y terremotos no suspenden la Providencia celestial, ¿por qué habrían de hacerlo un *Borja* o un *Catilina*?»

42. En *The Moralist: A Philosophical Rhapsody* (1709), parte III, sec. 1.

43. «Y se debe creer que este sistema del mundo es el mejor que se pudo hacer, habida cuenta de la intención de Dios al crearlo.»

44. «En las obras divinas conviene que haya muchos grados, quizá infinitos.»

45. «En el sistema del mundo tenía que haber una esfera de materia sólida como la tierra, y creemos que funciona como una rueda en este gran autómata.»

46. «Había que hacer cosas de este tipo, pues quedaba sitio en la creación de Dios luego de haber hecho ya todas las cosas necesarias. Mas a lo mejor es que deseas para ti otro sitio y otra suerte, tal vez. Pero si ocuparas el lugar de otro, ese otro o algún tercero tendría que ocupar tu sitio; otro que, siendo también ingrato como tú con la divina Providencia, desearía el lugar que estás ocupando tú. Has de saber, pues, que es preciso que seas quien eres, o que no existas. Pues estando ocupados por otros el resto de lugares y estados, que les atribuye el sistema o la Naturaleza de las cosas, no cabe más posibilidad que ocupar el lugar y estado que tienes, o desaparecer de la Naturaleza. ¿Esperas acaso que saquen a alguien de su estado para ponerte en su sitio, es decir, que Dios cometa una injusticia con otros para mostrar contigo una generosidad especial y privativa? Así que, en vez de aceptar la bondad divina que hizo que fueras lo que eres, la acusas. Ni se pudo hacer que fueras otro ni que fueras mejor sin perjuicio de otros o del Universo.» —Hasta aquí el señor obispo King, ciertamente no muy prometeico y algo pro domo sua.

47. Jonathan Swift (1667-1744), Dean of St. Patrick's, a man of harsh, selfish, and vulgar character —empieza el «Chambers». Amigo de Pope y Bolingbroke. Autor de los *Viajes de Gulliver,* pero además escritor político que maneja espléndidamente el lenguaje coloquial y las claves de la sátira.

[**283**]

# OBSERVACIONES SOBRE LAS INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS DE BURKE ACERCA DEL ORIGEN DE NUESTROS CONCEPTOS DE LO SUBLIME Y DE LO BELLO[1]

1757

## A *qué llamamos sublime y a qué llamamos bello*

Todos los conceptos agradables son representaciones indefinidas de alguna perfección.

La perfección es la unidad en la diversidad.

En la representación oscura de la unidad en la diversidad, el concepto más claro es o el de la unidad o el de la diversidad.

Llamamos *bella* a la representación oscura de una perfección, en la cual el concepto de la unidad es el más claro.

Llamamos *sublime* a la representación oscura de una perfección en la cual el concepto de diversidad es el más claro.

Por eso en la esfera de las bellas artes no se llama bello a nada que no pueda ser abarcado de una mirada, ni se llama sublime a nada que no pueda ser contemplado enteramente y de una vez desde un punto de vista.

## A las seccio. 4 y 5 de la I parte

### *unfroh*[2]

Conocemos la significación filosófica estricta de la palabra gusto (froh), que significa la sensación agradable suscitada por la desaparición de algún desplacer. Ahora bien, ¿qué palabra expresa el sentimiento desagradable suscitado por la desaparición de un placer? Sin duda, disgusto. Y realmente nuestros antepasados los emplearon [**284**] así. Por ejemplo, el conde Kilchberg, en el siguiente apóstrofe al invierno:

> «¡Ya estamos otra vez sufriendo bajo tu poder, oh invierno!
> Nos echas a perder el esplendor de las flores;
> marchitas la floresta y los anchos tilos;
> haces callar a los pájaros. Eso me produce disgusto.

Pero, en fin, pase, mientras refresque ella mi ánimo,
la dulce, la pura, que tan íntimamente amo.»

Mannes. Samml. Th. I, p. 13[3].

## *Sobre el amor*
(Sección 19 de la IV parte)

[1]

Cuando amamos a alguien tomamos parte en sus placeres y desplaceres. Estamos unidos a él en el placer y en el desplacer.

[2]

Mas no podemos estar unidos a alguien en el placer o en el desplacer, si no somos del mismo sentir que él por lo que hace al objeto de su placer o de su desplacer. Si alguien se alegra con algo que yo considero ser un mal, o se entristece de algo que yo tengo por un bien, es imposible que pueda yo entristecerme o alegrarme con él.

[3]

En consecuencia, la semejanza en el modo de pensar, la identidad de los juicios es el fundamento de todo amor.

[4]

Si nos constituimos a nosotros mismos en objeto de nuestra contemplación, nos pensamos como algo exterior a nosotros y tenemos al mismo tiempo un concepto confuso de nuestro yo existente fuera de nosotros[4].

[5]

Podemos percibir semejanzas de sentimiento y de juicio entre este yo nuestro y alguna otra persona. Cuantas más y mayores [**285**] semejanzas de esas percibamos, tanto mayor será el fundamento de nuestro amor a dicha persona.

[6]

Y cuantas más y mayores sean las semejanzas que percibimos entre dicha persona y nuestro yo, tanto más difícil nos resultaría distinguir a esa persona de la nuestra (en especial en situación de ideas confusas).

[7]

Precisamente debido a esa dificultad de distinguir a dicha persona de nuestro yo sucede que tomamos sus sentimientos por nuestros y los nues-

tros por suyos; sucede que participemos en sus placeres o desplaceres y exigimos que dicha persona participe también en nuestros placeres y desplaceres.

[8]

Llámase *simpatía* a la debilidad por la que confundimos con nuestro mismo yo a dicha persona, dado el mero hecho de tener con nosotros algunas pocas y leves semejanzas.

[9]

Por eso la simpatía actúa repentinamente y delata siempre un grado muy exiguo de agudeza.

[10]

Todo el amor que se tienen los animales es simpatía. Y habría que decir que con la simpatía, más que ponerse en lugar del otro, pones al otro en tu lugar.

[11]

Pero ¿qué tiene en común con el amor el gusto del placer venéreo para haberle otorgado el nombre de amor? ¿Presupone el amor verdadero? ¿O deberá presuponerlo, por lo menos? La esencia del amor consiste en que yo tomo como mío el placer de la persona amada, y el mío como si fuera el de ella. En el placer venéreo se da un fenómeno parecido; las sensaciones agradables de una persona son inseparables de las sensaciones agradables de la [**286**] otra; las unas excitan y mantienen a las otras; ninguno de los dos sabe si es más el placer que recibe o el que comunica. De la semejanza de dicho fenómeno proviene que del coito se haya hecho una especie de amor. Y lo es realmente en los breves instantes que dura; y tal vez es el amor más íntimo que existe en toda la naturaleza.

## *Sobre el odio*

Las dificultades que presenta la explicación general del odio, parécenme mayores aún que las que ofrece la explicación general del amor.

El odio, se dice, es la disposición (dispositio) del alma a obtener, de la desgracia ajena, placer.

La desgracia es una imperfección —así que ¿podemos acaso obtener de la *imperfección* placer? ¿El placer es por ventura otra cosa que el conocimiento intuitivo de una perfección?— No sé qué he de pensar de esto.

En tanto, mi explicación del amor me llevó a una explicación semejante del odio, explicación en la que soy incapaz de tragar esa contradicción.

Así como en el amor no soy consciente de la diferencia existente entre mí y la persona amada, en el otro caso, al contrario, no soy sino demasiado consciente de la diferencia que hay entre mí y la persona odiada.

Puesto que a la persona que odio me la imagino como completamente distinta de mí, no podrá menos de suceder que el concepto de una perfección en ella deje de suscitar en mí el concepto de una imperfección, y al revés, que el concepto de una imperfección en ella deje de suscitar en mí el concepto de una perfección. Si no sucediera esto, pensaría yo a la persona odiada como idéntica y no como diferente de mí, lo cual iría contra lo supuesto.

En consecuencia, no nos alegramos de la imperfección del enemigo, sino de nuestra perfección, que nos es recordada por aquella imperfección. Y lo mismo sucede con nuestro disgusto por la perfección del enemigo.

Si mi explicación del amor rebaja al hombre, tanto más lo realza mi explicación del odio, pues que lo libro de una cualidad tan repugnante como la de encontrar disgusto en una perfección porque esa perfección pertenezca a otro. —El verdadero valor del hombre no puede salir perdiendo con ninguna verdad.

[**287**]

## DATOS Y NOTAS

1. El libro de Edmund Burke (1729-1797) ocupa un lugar importante (no por su valor intrínseco, sino porque, como dice Lessing, ofrece juntos todos los materiales de la discusión) en el trasiego epistolar que se llevaron Mendelssohn y Lessing acerca de la fundamentación de la Estética. Mendelssohn distinguía entre perfección y belleza, siguiendo la estética leibniziana que ponía al conocimiento divino por encima de las representaciones sensibles, pues aquél se da sola y plenamente en ideas adecuadas: no confundamos la Venus divina, que consiste en perfección, con la Venus terrena, que consiste en belleza, decía en sus *Cartas sobre las sensaciones* (carta 5). Shaftesbury, apoyándose en la filosofía antigua (Platón y Aristóteles, Plotino, Séneca...) emancipó de la ética al ideal estético: *All beauty is true;* la experiencia de lo bello es la de la verdad o íntima conexión del universo; con esa experiencia queda abolida la diferencia (sólo *aparente*) entre lo interior y lo exterior (cfr. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración,* pp. 344 ss., 384 s.).

Lessing tomó contacto enseguida con la obra de Burke, *Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (Londres 1757). Le anunció a Mendelssohn que la iba a traducir. Diez años después insistía en su idea de traducirla, con introducción y notas, pues su discrepancia de fondo con Burke y el hecho de que los materiales para una construcción (frustrada) estuvieran recogidos allí, ofrecía una espléndida ocasión «lessinguiana», de las que gustaban a Lessing. Entre sus papeles se encontraron fragmentos traducidos, que no se conservan hoy. En cambio se conservan estas páginas que ofrecemos, y que estarían destinadas a formar parte de la introducción y las notas planeadas. Son de un gran interés teórico. Enseñaba Burke que nuestras pasiones se dividen en dos grandes «ramas»: las pasiones relativas a la autoconservación y las relativas a la sociedad. Las primeras tendrían como único objeto el miedo y el peligro y por lo mismo serían la fuente de lo sublime. Las otras tendrían como objeto el amor, y serían las fuentes de lo bello. Para Burke el alma recibía las pasiones como conferidas por Dios; no brotaban de la esencia del alma misma y de sus formas de conocimiento. (Así resumía la doctrina de Burke en carta a Mendelssohn, Lessing, el 18 de febrero de 1758 [LM XVII 137]).

[**288**] 2. En la base de esta nota hay una consulta a Mendelssohn sobre la manera de traducir al alemán los vocablos *pleasure* (placer positivo) y *delight* (placer ocasionado por la desaparición de un desplacer). Al último aconseja Mendelssohn traducirlo por froh/unfroh.

3. Poesía conservada en el códice Manesse (H. Göbel).

4. No me consta que Lessing haya relacionado este párrafo con la doctrina de *Cristianismo racional* y de *La realidad de las cosas fuera de Dios* (pp. 161 [nn. 5.6] y 163 [nn. 13.14]; p. 325 s.) acerca de la proyección de sí que realiza el ser que se piensa a sí mismo. Mas cuadra, como eslabón perdido, con lo que de espinosiano hay ya en ambos trabajos (de 1753 y 1763, respectivamente) y con la espinosiana «imaginación» con que nos figuramos estar fuera del Uno. Tanto más que estaba respondiendo a un pensamiento de Mendelssohn sobre la reunión que hacemos de las operaciones de nuestra alma construyendo fuera de nosotros una a modo de persona. Pues que esa figurada persona cobra una existencia «estética», y en ese plano veía Lessing a la individualidad. —En 1754 el fantasma de Espinosa

iba ya de ida y vuelta entre los dos amigos, como se ve por la carta de Lessing a Johann David Michaelis (16 octubre), hablándole de Mendelssohn: «Su honestidad y su espíritu filosófico me permiten prever en él a un segundo Espinosa, al cual, para equipararse enteramente con el primero, no le faltan más que sus errores.»

[**289**]

# LEIBNIZ. SOBRE LAS PENAS ETERNAS[1]

1773

Por lo que veo, parece reavivarse actualmente entre nuestros teólogos la disputa sobre la eternidad de las penas del infierno. Pero ¡ojalá se reavivara de manera que, por fin, pudiera darse el tema por resuelto y zanjado! Pues sin duda lo más triste de esta clase de disputas es que generalmente no se saca de ellas nada en limpio y, pasados veinte o cincuenta años, cualquier celote o sofista se cree[2] con derecho a recomenzar la cuestión tomándola otra vez desde el mismísimo principio.

Para no acabar pareciéndose uno a semejante charlatán, es sumamente necesario estudiar primero en toda su amplitud la historia de la doctrina disputada. Sólo sabiendo con precisión dónde dejó caer el hilo cada uno de los antecesores, recogiendo los hilos y comparando sus distintas direcciones, cabe la esperanza de tomar el camino de la verdad, abandonado, o todavía no hollado. Si entre esos antecesores se encuentra uno a *Leibniz*, ¿podrá haber algo más instructivo que ponerse sobre sus más leves huellas y dar desde allí una mirada en torno?

Con esto basta, creo, para introducir las breves líneas siguientes, todavía inéditas, de este gran hombre que, a mi juicio, no escribió ni una sola línea en vano. Creo que no puedo expresar mejor que con palabras de *Mosheim* mi modo de ver esto; especialmente porque, de paso, dichas palabras pueden recibir una ilustración literaria y una confirmación.

Cuando en 1725 publicó *Mosheim* su escrito sobre el particular [**290**] como apéndice a la primera parte de sus *Oraciones sagradas*[3], antepuso la siguiente aclaración al respecto: «Los pensamientos que se incluyen aquí sobre la doctrina que pone un término a las penas del infierno, los publico a la fuerza. Otros trataron con mayor amplitud y erudición este tema; así que habré de soportar que alguien piense ser innecesario mi trabajo. Mas, viendo la inocente precipitación con que algunos amigos, en contra de mi opinión, querían publicarlos y, por cierto, con gazapos y todo, tuve que prometerles que yo mismo me ocuparía de darlos a la imprenta. Y aquí estoy cumpliendo lo prometido. ¿Qué hay de punible en ello? ¿O acaso si no lo cumpliera pecaría tan poco como cumpliéndolo? En fin de cuentas, sobre estas cosas es mejor dejarle al mundo algunas páginas de más que de menos. Y cuanto más influye esta doctrina en ciertas verdades de la fe, tocantes al fundamento de la bienaventuranza, tantas más veces se encuentran motivos para afianzar su argumentación. Para ello se suele recurrir siempre a la razón. A mucha de la gente más

célebre le parece que, si se preguntara a la sola razón, andaría poco menos que perdida la causa de quienes creen en la eternidad de las penas. Yo opino lo contrario, sin despreciar por ello a quienes piensan de otro modo. A mí se me figura que la razón pugna en favor de quienes defienden la eternidad de las penas si no con más fuerza, sí al menos con tanta como lo hace en favor de quienes defienden el término de la venganza divina. Con frecuencia, a ciertas opiniones de los hombres, aceptadas de los más, se las toma como a leyes incuestionables de la razón. Y a menudo se mide la justicia del juicio divino según los usos de los tribunales humanos. Lo más sagaz que se haya escrito en favor del término de las penas del infierno, son las ideas de un hombre, por lo demás culto, a quien acusan de haber caído, al término de sus días, en los venenosos errores de los socinianos[4]. Lo he leído, y no superficialmente, y doy fe de que su autor no anda mal de entendederas. Pero si se deshacen algunas ambigüedades y se niega la transposición de las cosas humanas a las divinas, esa que llaman prueba se convierte en una quimera cuya hilación no se ve por ninguna parte. Ya hace tiempo que tengo la intención de exponer la historia de la doctrina al respecto, en un escrito en latín[5], y no sólo de descubrir sus fuentes sino también de averiguar las diversas formas de darle color y peso. Un montón de trabajos en parte ya conocidos me impidieron hasta hoy la elaboración de este escrito. Quizá encuentre pronto algunas horas que me permitan poner en orden los materiales y testimonios recogidos, y darlo a la luz pública.»

Por el título de dicho escrito, que cita *Mosheim* en nota, ya da a [**291**] conocer quién es el estudioso que escribió ese trabajo, el más agudo, en favor de la opinión que niega la eternidad de las penas: «*Ernesti Soneri Demonstratio Theologica et Philosophica, quod aeterna impiorum supplicia non arguant Dei justitiam, sed injustitiam*» [Demostración teológica y filosófica de Ernesto Soner: que las penas eternas de los impíos no arguyen en favor de la justicia sino de la injusticia de Dios]; y añade: «El mundialmente famoso señor de *Leibniz* quiso imprimir esta obrita que es muy rara. De ella tengo a mano una copia precedida del prólogo con que la quiso imprimir. En otro lugar tendré ocasión de referirme expresamente a esto, pues también deseo encarecer la amabilidad de la persona a quien debo ésta y otras cosas sobre el particular»[6].

Desgraciadamente a *Mosheim* no se le presentó la ocasión prometida a sus lectores y que esperaba encontrar, sin duda, en el escrito en latín que quería preparar sobre la historia de la doctrina disputada. Como no lo hizo, quedó oculto y casi enteramente olvidado también el prólogo que planeara *Leibniz* ponerle a la demostración de *Soner*. Pues desde 1737, cuando en la Historia de la filosofía leibniziana[*] le recordó *Ludovici*[7] a

[*] Parte II, p. 27. (N. d. A.)

*Mosheim* su promesa., no sé de nadie que se haya acordado de ese escrito, si no es algún raro bibliófilo[**] que citó de paso el escrito de *Soner* por su rareza; ni siquiera *Von Brucker*[8], que tuvo una excelente ocasión de hacerlo cuando trató de los méritos de *Soner* en el campo de la filosofía aristotélica[***]. Por tanto, si tampoco se ha publicado en la nueva edición de las obras completas que hemos de agradecer al señor *Dutens*[9], no tenemos por qué asombrarnos de que Alemania en general haya sido tan extremadamente negligente en su apoyo a los esfuerzos de este extranjero benemérito. En vez de esforzarse solícitamente a porfía prestándole ayuda para encontrar cuantos materiales leibnizianos aún no impresos fuera posible, ni siquiera se le han indicado todos los artículos ya editados de su autor. Pues que él, como extranjero, no podía conocerlos todos, y el honrado *Brucker,* solo, tampoco podía señalárselos todos. Pero, si esta omisión se explicara solamente por el temor que tienen los estudiosos alemanes de que se les anticipe alguien, resultaría menos extraña que el silencio mortal observado por nuestros recensores sobre él. ¿Desconocían por completo lo que faltaba en esas obras completas? ¿Nada en absoluto había que mereciera la mínima indicación?

[**292**] Mas ya trataremos de esto en otra parte. No quiero apartarme demasiado del asunto que me llevó a soltar esta estocada. —En suma: el prólogo que puso *Leibniz* al escrito de *Soner,* que obraba en poder de *Mosheim* y que éste quiso dar a la imprenta pero no llegó a hacerlo, ese escrito es el que de los fondos de nuestra biblioteca me dispongo a dar a conocer aquí.

Para que no quede sin reseñar cómo llegó este escrito a nuestra biblioteca, diré que al parecer lo obtuvo de ésta el mismo *Mosheim.* Por lo menos, aquél cuya amabilidad quería encarecer en otra ocasión, era el por entonces bibliotecario *Hertel.* Y como *Hertel* había mantenido mucho trato con el mismo *Leibniz* y además sentía mucha curiosidad por todo lo raro y heterodoxo, podría ser que junto con el escrito de *Soner,* se lo hubiera proporcionado, de su propio fondo literario, el mismo *Hertel,* fondo que a su muerte habría quedado incorporado a nuestra biblioteca. Me parece probable, además, porque no sólo hay aquí una copia de los pensamientos de *Mosheim,* sino también la carta de éste a *Hertel,* de su puño y letra. Copia que coincide completamente con la edición hecha con posterioridad. Ofrezco en nota la carta entera[****] y así pasamos sin más al tema principal.

---

[**] Como p. e. Vogt, Cat. libr. rar., p. 635. (N. d. A.)

[***] Hist. crit. Phil., IV, part. I, p. 312. (N. d. A.)

[****] Reiterándole mi deferente gratitud por las molestias que últimamente se ha tomado por mí, le remito mis propias ocurrencias así como las objeciones de *Soner* sobre la cuestión de las penas del infierno. Por ingeniosa que sea su urdimbre, resulta fácil entenderse con este hombre honesto, siguiendo sus propios principios. Parte de la base de que en

## LEIBNITII PREFATIO

*Ernesti Soneri, Philosophi quondam apud Altorfinos clarissimi, Demonstratio, quam vocat, Theologica etc. de injustitia aeternarum poenarum laudatur a nonnullis tanquam invicta; eoque plus nocet, quod paucis visa est; solent enim fere aestimare homines, quae non noverunt. Ut saepe adeo non inutile putem talia edi, ubi lectio ipsa sufficit ad* [**293**] *refutandam delendamque illam hominum opinionem e longinquo conceptam. Equidem negari non potest Sonerum subtiliter et ingeniose scripsisse; sed demonstratio tamen ejus magno hiatu laborat, quod paucis indicare placet, ne quis incautus speciositate argumenti decipiatur, cujus vis huc redit: Peccata finita sunt; inter finitum et infinitum nulla est proportio; ergo poenae quoque debent esse finitae. Porro peccata esse finita ostendere tentat refutando modos, quibus infinita intelligi possint, quos his verbis enumerat: «Si impiorum delicia sint infinita aut ut talia considerari possint, vel habent vim istam infinitam ex se ipsis, vel a delinquente, vel ab eo, in quem et contra quem delinquitur, vel ab horum aliquibus, vel ab omnibus simul; sed nullo istorum modorum possunt esse infinita aut ut talia considerari, et tamen praeter hos nullus alius superest modus, quo infinita dici et esse possint: ergo omnino non sunt infinita.»*

*Quae communiter respondere solent Theologi ad hoc argumentum a proportione delictorum poenarumque petitum, apud ipsos utilius legentur. Hoc vero loco alium argumenti Soneriani defectum indicare placet, nempe imperfectam enumerationem modorum, quibus aliquid dici potest infinitum. Neque enim tantum ab objecto, in quod peccatur, Deo videlicet, vel a modo peccandi seu gradu intensivo aliisque, quorum autor meminit, sed et a numero peccata infinita dici possunt. Etiamsi igitur concederemus ipsi, nullum peccatum per se infinitum esse, revera tamen dici potest damnatorum infinita numero peccata esse, quoniam per totam aeternitatem in peccando perseverant. Quare si aeterna sunt peccata, justum est, ut aeternae etiam sint poenae. Nempe homines mali se ipsos damnant, ut recte dictum est a sapientibus, perpetua scilicet impoeniten-*

---

Dios no hay más justicia que ésta: que Dios tiene que mantener su promesa, siendo en todo lo demás ilimitado su poder[10]. ¡Perfecto! De ahí se seguirá claramente que no es la justicia divina lo que impedirá aplicar penas eternas al impío. Poder para hacerlo, lo tiene. Según esto, la discusión se reduce a ver si en la Escritura amenaza Dios, efectivamente, con penas eternas al impío. Mas, puestas así las cosas, perderá el honrado sociniano y se le podrá contestar apabullándolo. —Si fuese dueño de mi tiempo escribiría más, pero pasado mañana tengo otra disputatio y además mis otras lecciones han de acabar antes de Pascua. De modo que apenas me queda un momento libre, y el que me queda he de emplearlo en acabar el Hales. Mis consideraciones sobre la conducta de los Padres de Dordrecht no agradarán precisamente a los defensores de ese concilio, pero se basan en hechos y proposiciones racionales bien claros. Incondicionalmente s. s. *etc. Mosheim*[11].

*tia et a Deo aversione. Nihil igitur hic Deo, quasi ultra mensuram peccati severo, imputari potest.*

[Ernesto *Soner,* otrora muy preclaro filósofo de Altdorf, escribió la titulada Demostración Teológica etc. sobre la injusticia de las penas eternas, obra considerada por muchos irrefutable y que es tanto más perjudicial cuanto son pocos los que la han conocido, pues de ordinario aprecian los hombres lo que desconocen. De manera que muchas veces tengo por útil editar estas cosas cuya mera lectura basta para refutar y destruir ciertas opiniones que Dios sabe de dónde se sacan los hombres. Ciertamente, es innegable que *Soner* escribió con agudeza e ingenio, pero su demostración adolece de un gran fallo que quiero señalar brevemente para que ningún incauto caiga en la trampa por lo elegante de la argumentación, cuya vis se reduce a lo siguiente: Los pecados son finitos; no hay proporción entre lo finito y lo infinito; luego las penas también deben ser finitas. Intenta después probar que el pecado es finito, refutando las diversas maneras como se podría entender su infinitud, maneras [**294**] que enumera así: «Si los crímenes de los impíos son infinitos o pueden considerarse tales, será o bien porque tienen de sí esta cualidad infinita, o bien porque la reciben del delincuente o de aquel en quien y contra quien se comete el delito, o bien de algunas de estas circunstancias, o bien de todas juntas. Mas los crímenes del impío ni son ni pueden considerarse infinitos de ninguna de estas maneras, y como, fuera de estas clases de infinitud, ya no hay otra por la que puedan llamarse y ser infinitos, hay que concluir que no son infinitos en modo alguno.»

La respuesta de los teólogos a este argumento sacado de la proporción entre los delitos y las penas, puede leerse en los teólogos mismos. Aquí vamos a limitarnos a señalar otro punto flaco del argumento de *Soner,* a saber, la enumeración incompleta de las maneras que hay de decir de algo que es infinito. Se puede decir que los pecados son infinitos no sólo por razón del objeto contra quien se peca, o sea Dios, ni sólo por el modo de pecar o grado de intensidad y otras cosas que menciona el autor, sino también por razón del número de los pecados. Pues aunque le concedamos que ningún pecado es de sí infinito, sin embargo, puede decirse que son infinitos los pecados de los condenados porque siguen pecando toda la eternidad[12]. De modo que, siendo eternos los pecados, es justo que lo sean también las penas. Pues como acertadamente dijeron los sabios, los malos se condenan a sí mismos y se condenan por su impenitencia sin fin y por su aversión a Dios. Por tanto, en modo alguno cabe acusar a Dios de excederse en el castigo del pecado.]

Aquí está el prólogo entero. No creo que alguien espere que añada también el escrito de *Soner.* Verdad es que, como libro impreso, sigue siendo tan raro como en tiempos de *Leibniz,* pues no tengo noticia de que se le haya editado con posterioridad. Mas su contenido ya no tiene el in-

terés que podía tener entonces para quienes propugnaban la libre investigación en materias de fe. De entonces acá, el contenido circuló en cien libros accesibles a cualquiera. Y como en los últimos tiempos, especialmente los partidarios de la apocatástasis[13] no tuvieron grandes dificultades para publicar su opinión cuanto quisieron, resulta que la doctrina conocida con el nombre de apocatástasis sobre la terminación de las penas del infierno, se ha defendido y discutido la mar de veces con toda clase de razones y además con toda clase de celo y fanatismo, en parte por iniciativa de sus partidarios y en parte a causa de ellos. En una palabra, que la demostración de *Soner* hasta en sus detalles es ya materia publicada. Alguien pensará a lo mejor que precisa-[**295**]-mente por esas razones hubiera podido y debido yo dejar estar también el prólogo de *Leibniz.* Porque lo que en él objeta a *Soner* no es menos conocido hoy día dado que lo publicó él mismo en otros lugares. —Ya lo sé. Pero mi intención al darlo a conocer no apunta tanto a la verdad defendida cuanto al defensor, a las intenciones y motivos que tuvo para defender esa doctrina. Unas y otros fueron mal interpretados y mal comprendidos.

El mismo *Mosheim,* que podía conocer muy bien el verdadero contenido del prólogo de *Leibniz,* induce al lector a hacerse una idea completamente falsa del mismo. La primera vez que se refirió a él*, hízolo con tan vagas expresiones que el bueno de *Pagenkopen*[14] se figuró que *Leibniz* quiso editar la Demostración de *Soner* porque estaba de acuerdo con ella. Con la intención de explicárselo mejor, le replicó *Mosheim***: «El señor *De Leibniz* no quiso publicar estos pliegos porque los considerara importantes y aceptara la opinión de *Soner.* Lo que quiso más bien fue adjuntarle un prólogo que obra en mi poder, donde refuta a *Soner* incluso con principios aristotélicos y donde pone de manifiesto la inconsistencia de sus pruebas. Su propósito era mostrar al mundo el nulo valor de ese escrito, cuya supuesta irrefutabilidad estribaba en su rareza y en que era conocido de pocos.» Pero si antes se quedó *Mosheim* corto, ahora se pasa demasiado, y sus adversarios podrían reprocharle no sin razón que abusa deliberadamente del prestigio de *Leibniz.* Así que ahí está el prólogo: realmente hay que estar empeñado en ver lo que no hay, para encontrar en él todo lo que *Mosheim* pretende haber encontrado. ¿Que *Leibniz* refuta a *Soner* apoyándose en axiomas aristotélicos? ¿Que pone al descubierto el punto flaco de sus pruebas? ¿Sus pruebas? ¿Sus pruebas son, pues, el único dilema? ¿Y cuáles son esos axiomas aristotélicos? Yo no veo nada de eso ni en el prólogo de *Leibniz* ni en el escrito de *Soner,* del que también dice apoyarse en principios aristotélicos. Todo lo que tiene

---

* Como lema, precediendo a la I.ª parte de sus «Oraciones Sagradas». (N. d. A.)

** En la carta sobre diversas cosas, añadida a la segunda parte de las «Oraciones Sagradas». (N. d. A.)

de aristotélico ese escrito consiste en que está concebido en impecables silogismos. Pues las premisas de esas conclusiones no pasan de ser proposiciones de sentido común y en modo alguno doctrinas propias de *Aristóteles.* Así que, caso de que el dilema de *Soner* pierda su fuerza en virtud de la observación de *Leibniz,* ello sucede sin intervención alguna de *Aristóteles.* Mas con o sin intervención de *Aristóteles,* ¿es cierto que esa sola observación de *Leibniz* es tan contundente, tan decisiva? Hablando honestamente, estoy muy lejos de creerlo. Pues [**296**] aunque en todo caso sea irrefutable que los pecados del hombre pueden ser, o tienen que ser, también por su número, infinitos, ¿qué le importaba a *Soner* ese otro modo de infinitud? ¿Qué necesidad tenía de tocar ese punto? Aunque algunos de sus adversarios aceptasen también ese modo de infinitud, ¿habría que considerarla por eso como la razón principal, o incluso la única, de su doctrina? ¿Dejarían de pensar por eso lo que propiamente discute *Soner,* a saber, que, aunque no se diera esa infinitud de los pecados, no obstante les esperaría un castigo sin fin a los pecados cometidos en esta vida, pecados que no son más que finitos? ¿Dejarían de pensar por eso que uno solo de esos pecados ya merece un castigo infinito? En realidad, la objeción de *Leibniz* cambia también toda la cuestión disputada. *Soner* se limitaba a tratar de los pecados de esta vida, los cuales no pueden ser más que finitos numéricamente. *Leibniz* en cambio quiere traer a cuento también los pecados de la vida futura, que por sí solos, caso de producirse necesariamente sin fin, merecen ser castigados también sin fin.

Pudiera haber sucedido que el mismo *Leibniz,* al repensar la cosa, no la viera clara y que, en consecuencia, se hubiera abstenido de publicar el prólogo entero. A no ser que teniéndolo ya escrito no viera por qué no había de publicarlo. Al menos no cabe argüir en contra que lo esencial de su contenido lo incorporaría muchos años después en otro lugar, a saber, en su *Theodicea*[15]. El mismo pensamiento, puesto en otro sitio, puede tener un valor muy distinto. Lo que *Leibniz* consideró ser allá una refutación insuficiente, podía traerlo a colación aquí para explicar otra cuestión. Allá se trataba de destruir todas las objeciones de *Soner* a la eternidad de las penas y fundamentar encima la doctrina puesta en duda, y para ello no bastaba. Pero aquí, en la *Theodicea,* donde tenía que considerar probado por otro capítulo lo que no podía probar con la teoría de la comisión incesante de pecados en la otra vida, esa teoría le servía sólo para deducir, de manera inmediata, del mal de la culpa, el mal físico mayor cuya existencia tenía que aceptar en su mundo óptimo, prescindiendo así de la infinitud de Aquel contra quien se produce la culpa, porque dicha infinitud no podía estar entretejida con el sistema de las cosas.

Y esto sería todo lo que he de añadir aquí, si no me hubiera salido al paso uno de nuestros nuevos escritores. El señor *Eberhard,* en su *Apolo-*

*gía de Sócrates,* libro notable en muchos sentidos, donde estudia la doctrina y la bienaventuranza de los paganos, creyó tener que ocuparse también de la doctrina de la eternidad de las penas[16]. Débese, por cierto, a un motivo muy particular mi deseo de que no [**297**] se declarara en contra de la eternidad de las penas, por lo menos en una *apología* de *Sócrates.* Bien que sólo este motivo difícilmente me hubiera permitido hacer la mínima objeción, si no fuera porque, al mismo tiempo, llevado *Eberhard* por la materia misma a tratar de la opinión de *Leibniz* sobre el particular, tuvo a bien recordar algunas cosas contra éste y su opinión; lo que me da pie a traerlo aquí a cuento. Compendiaré lo más posible cuanto he de decir y, ya que no ordenados, al menos pondré numerados mis pensamientos.

I. Comienzo por el juicio general que emite sobre *Leibniz* el señor *Eberhard,* tocante a la actitud de aquél ante los dogmas religiosos vigentes. Llegado a la prueba de la eternidad de las penas, objeto de nuestro estudio, muestra efectivamente que tal prueba no da de sí más que una posibilidad, y prosigue: «Los más agudos defensores de este punto [= la eternidad de las penas], se han percatado de que esa prueba ya no vale. *Leibniz* argumentaba, pues, solamente para quienes ya están convencidos por la Escritura de la efectiva eternidad de las penas del infierno. Como le interesaba tanto que su filosofía cobrara universalidad, procuraba acomodarla a los dogmas básicos de todos los partidos, hacer ver que resultaba favorable y ventajosa a la opinión de todos ellos, con objeto de atraerse la aprobación de todos. Partía del supuesto de los dogmas de todos los partidos, les atribuía un sentido aceptable, y luego los comparaba con su sistema, sin declararse de acuerdo con ellos.» Con este juicio ¿no se echa sobre el filósofo la sombra de la frivolidad? ¿No se hacen así más sospechosos de lo que conviene a la religión misma, sus sentimientos hacia ésta en general? Ciertamente, el señor *Eberhard* no intentaba sugerir ninguna de esas dos cosas, pero es innegable que no se expresó enteramente con la fortuna y precisión con que suele hacerlo. Pues, por muy convencido que se pueda o quiera pensar haber estado *Leibniz* de su filosofía, no puede verdaderamente decirse que buscara acomodarla a los dogmas básicos de todos los partidos. ¿Cómo hubiera sido posible eso? ¿Cómo iba a ser posible, para decirlo con un viejo refrán, guisar a gusto de todos? Lo que de vez en cuando hacía por su sistema, era precisamente lo contrario: acomodar los dogmas básicos de todos los partidos a su sistema. O me equivoco mucho o no hay cosa que se parezca menos. En su investigación de la verdad, *Leibniz* no tomó nunca en consideración las verdades vigentes, sino que, profundamente persuadido de que no puede aceptarse ninguna opinión que en un cierto aspecto o sentido no sea verdadera, se dedicaba a menudo a darle vueltas y revueltas a una

opinión hasta [**298**] que conseguía sacar a luz ese aspecto o hacer comprensible ese sentido. Sacaba fuego del pedernal, pero no escondía su fuego en el pedernal[17]. Claro que en el fondo es esto lo que quiso decir el señor *Eberhard,* y una parte de sus palabras eso dicen: «Partía del supuesto de los dogmas de todos los partidos, les atribuía un sentido aceptable y luego los comparaba con su sistema.» Muy bien, pero el señor *Eberhard* no debería haber añadido: «Sin declararse de acuerdo con ellos.» Ya lo creo que se declaraba de acuerdo con ellos, a saber, según el sentido aceptable que, más que atribuirles, les descubría. Este sentido aceptable era verdad; ¿cómo no iba, pues, a estar de acuerdo con la verdad? Ni hay que achacar esto a falsedad o a ligereza. No hacía ni más ni menos que lo que procuraron hacer todos los filósofos antiguos en sus exposiciones *exotéricas.* Practicaba una prudencia que a nuestros filósofos contemporáneos, sapientísimos ellos, les parece sin importancia. *Leibniz* dejaba a un lado su sistema y procuraba llevar hacia la Verdad a cada cual por el mismo camino en que lo encontraba[18].

II. Prosigue el señor *Eberhard:* «Para hacer aceptable su doctrina del mejor de los mundos a quienes aceptan la eternidad de las penas del infierno, procuró probar que éstas son compatibles con su doctrina del mejor de los mundos y con su concepción de la justicia divina.» No se olvide la clase de prueba de que se trata: la que, de la repetición incesante de los pecados, deduce la perpetua duración de las penas. Mas, ¿cuál es la relación que tiene esta prueba con la doctrina del mejor de los mundos? ¿Cómo conseguiría hacer aceptable esta doctrina a quienes, sin aceptarla, también propugnan la eternidad de las penas del infierno? ¿Dejan acaso de ser esos tormentos eternos una objeción contra la doctrina del mejor de los mundos? Justos o injustos, esos tormentos eternos le conceden al mal la última palabra, y contra este hecho, no contra su injusticia, tenía que poner a salvo *Leibniz* a su mundo óptimo. Como hizo efectivamente, pero no mediante la referida prueba [basada en la comisión continua de pecados en la otra vida], sino mediante un recurso muy diverso. Porque si la objeción basada en la eternidad de los tormentos, contra su doctrina del mejor de los mundos, cobrara fuerza, además, por el hecho de que el número de los hombres eternamente condenados es inmensamente mayor que el número de los bienaventurados[19], ¿qué contestaría? ¿Contestaría que por grande que fuera se les condenaba con justicia? ¿Qué apoyo podía representar esto para su doctrina del mejor de los mundos, que de todos modos se da por supuesta, siendo así que la objeción [**299**] se resuelve de otra manera? Lo que hace, más bien, es dar por hechas ambas cosas, tanto la condenación eterna de la mayor parte de los hombres como también la justicia de dicha condenación, negando luego sencillamente la consecuencia, cosa que hacía mostrando que la totalidad de los

hombres constituyen una parte mínima del mundo y que, por ende, en la universal ciudad de Dios el mal sería reputado por una nonada en comparación con el bien*. Y esto es lo que quería decir hacer aceptable la doctrina del mejor de los mundos a quienes sostienen la eternidad de las penas del infierno. Ahora, el pensamiento del que deduce *Leibniz* dicha eternidad, se proponía hacer ver mejor la justicia divina. Esto es lo único verdadero en las palabras del señor *Eberhard.* Mas no acierto a comprender por qué se prescinde ahí de *sus* conceptos sobre la justicia, es decir, de los conceptos propios de *Leibniz.* Ya es bastante que a la doctrina del mejor de los mundos la llame siempre *su* doctrina[20]; ¿por qué se han de llamar *suyos* también los únicos conceptos verdaderos sobre la justicia de Dios?

III. Y aún añade el señor *Eberhard*: «Él [*Leibniz*] considera sólo hipotéticamente la eternidad de los tormentos y dice que, en el supuesto de una culpabilidad eterna, no envuelven injusticia alguna.» Conozco el lugar de la *Theodicea*** en que *Leibniz* se expresa exactamente así. Pero resultaría muy difícil querer deducir de ahí que rechaza absolutamente todo lo que suelen alegar los teólogos en favor de la eternidad de las penas. Realmente, está tan lejos de esto que, tocante al punto principal de que se trata, está más que de acuerdo con ellos. Quiero decir que, lejos de desentenderse del valor que pueda tener ese punto, lo que hace es defenderlo con mucha agudeza. El señor *Eberhard* cree que cuando Dios castiga no tiene otro propósito que la enmienda del castigado, única y exclusivamente. En cambio, *Leibniz* extiende esa enmienda no sólo a quienes presencian el castigo, puesto caso que no se encuentren ya entre los castigados, sino que, además, habla con toda seriedad de la justicia meramente vindicativa de Dios, la cual no se propone ni la enmienda ni dar ejemplo *ni même la réparation du mal* [ni siquiera la reparación del mal], justicia vindicativa que no basa meramente en la amenaza de que hablan los teólogos, sino en una verdadera conveniencia, en una cierta indemnización de la inteligencia***. Más [**300**] aún, nunca rechazó ni

---

* Teodicea, P. I, § 19. (N. d. A.)

** Teodicea, P. II, § 133. (N. d. A.)

*** *Cette espèce de justice, qui n'a point pour but l'amandement ni l'example ni même la réparation du mal. —Hobbes et quelques autres n'admettent point cette justice punitive, qui est proprement vindicative*[21]. *—Mais elle est toujours fondée dans un rapport de convenance, qui contente non seulement l'offensé, mais encore les sages qui la voyent; comme une belle musique, ou bien une bonne arquitecture contente les esprits bienfaits.* [Esa clase de justicia que no se propone ni la corrección ni el ejemplo ni siquiera la reparación del mal. —Hobbes y otros no admiten esa justicia punitiva que en realidad es una justicia vindicativa. Pero, sin embargo, se basa en una relación de conveniencia, que no sólo da satisfacción al ofendido, sino también a las personas discretas que presencian el castigo;

desaprobó siquiera la afirmación de que el castigo por el pecado es un castigo sin fin porque el pecado es la ofensa a una esencia infinita. Es cierto que dice en un lugar haber habido un tiempo «en que no había estudiado bastante dicha afirmación para poder emitir un juicio sobre ella.»[****] Pero no veo que lo emitiera más tarde; sin duda porque, más tarde, cuando estudió bastante el tema, advirtió que no se podía decidir absolutamente nada sobre él. Porque si verdaderamente compete a Dios tal justicia vindicativa, ¿qué inteligencia finita podrá señalar sus límites? ¿Quién se atreverá a determinar la clase de criterio adoptado por la justicia divina en ese tipo de castigos, y la clase de criterio no adoptado? El criterio de su propia infinitud es por lo menos tan probable como cualquier otro.

IV. ¿Y a dónde va a parar todo esto? ¿Quiero yo acaso hacer a *Leibniz* aún más sospechoso de no haber hecho más que fingir ante los ortodoxos? ¿O es que quiero hacerlo ortodoxo en serio, escandalizando a nuestros filósofos? Ni una cosa ni otra. Concedo que *Leibniz* trató muy *exotéricamente* la doctrina de la condenación eterna y que *esotéricamente* se habría expresado muy diversamente sobre ella. Sólo que yo no quería que se creyera ver en esto meramente diferentes maneras de enseñar. Yo no quería que se le acusara precisamente de no haber estado de acuerdo consigo mismo en punto a doctrina, como si la hubiera confesado públicamente con sus palabras, mientras que en privado y en el fondo la habría negado. Porque esto resultaría un poco duro y no habría absolutamente manera de disculparlo alegando políticas didácticas o deseos de hacerse todo para todos[23]. De lo que estoy persuadido y lo que creo estar en condiciones de demostrar, es que *Leibniz* aceptó la doctrina común sobre la condenación, con todas sus razones exotéricas: más aún, que consolidó con nuevas razones dicha doctrina sólo por una cosa, a saber, porque vio que coincidía, más que su contraria, con una gran verdad de su filosofía esotérica. Claro que no la tomaba en el sentido burdo y basto en que la toman tantos teólogos[24]. Pero vio que incluso en esa concepción burda y basta [**301**] había más verdad que en los conceptos, igualmente burdos y bastos, de los fanáticos defensores de la recapitulación. Y sólo esto lo movió a preferir pasarse un poco con los ortodoxos antes que quedarse corto con los otros.

V. El señor *Eberhard* no tiene precisamente esta idea de él y de su filosofía. Cree que el principio fundamental de la misma, el principio de la

---

igual que la buena música o la arquitectura bella satisfacen a los espíritus sensibles.]
Theod. 1, § 73[22]
[****] Theod. III, 226.

interconexión óptima de las cosas, cobra su mayor evidencia si se acepta que todas las naturalezas espirituales acceden finalmente a la bienaventuranza. «Este, dice, era el sentir de *Leibniz,* y a pesar de que, como noté más arriba, procuraba acomodar su filosofía también a la opinión contraria, sin embargo dio a entender no sin claridad su desaprobación de la misma. Uno de sus más perspicaces discípulos (*Vattel*)[25], lo reconoce sin reparo. La idea del destino de clemencia para los pecadores, está demasiado imbricada con sus principios como para poder aceptar los principios y rechazar a los pecadores, una vez se conoce toda la fuerza y extensión de sus principios y se ha estudiado los últimos secretos de los mismos. Dice [*Leibniz*] que nada hay en el mundo en quietud, en reposo; todo, hasta lo más pequeño, está en movimiento permanente y por cierto en diversas dimensiones. Es evidente que prefiere este crecimiento a la perfección siempre igual; crecimiento que se puede ilustrar mediante las coordenadas de la *hipérbola* o del *triángulo*.»[*] Con permiso del señor *Eberhard* he de notar al respecto que, si bien no se equivoca por lo que hace a este último principio sacado de la filosofía de *Leibniz,* no obstante yerra completamente por lo menos en cuanto a la cita que aduce sobre el mismo. *Leibniz* dice en ella: *Je ne vois pas encore le moyen de faire voir démonstrativement ce qu'on doit choisir par la pure raison* [No he llegado a ver aún cómo se puede probar cuál (de estas tres hipótesis) es la que ha de escoger la razón pura]. El señor *Eberhard* parece haber entendido esto referido a la doble hipótesis para explicar el crecimiento continuo en perfección del universo: la de las coordenadas de la hipérbola, y el triángulo. Mas es claro que se trata de escoger entre la hipótesis de la perfección siempre creciente del universo y la hipótesis de que el universo permanece en una perfección siempre igual[**]. Pero si el [**302**] mismo

---

[*] Leibniz, Lettre à M. Bourguet, Opp. T. II, p. 332[26].

[**] He aquí la cita en su contexto entero: *On peut former deux hypothèses, l'une que la nature est toujours également parfaite, l'autre qu'elle croît toujours en perfection. Si elle est toujours également parfaite, mais variablement, il est plus vraisemblable qu'il n'y ait point de commencement. Mais si elle croissait toujours en perfection (supposé qu'il ne soit point possible de lui donner toute la perfection tout à la fois), la chose se pourrait encore expliquer de deux façons, savoir par les ordennées de l'hyperbole ou par celle du triangle. Suivant l'hypothèse de l'hyperbole, il n'y aurait point de commencement, et les instants ou états du monde seraient crû en perfection depuis toute l'éternité; mais suivant l'hypothèse du triangle, il y aurait eu un commencement. L'hypothèse de la perfection égale serait celle d'un rectangle. Je ne vois pas encore le moyen de faire voir démonstrativement ce qu'on doit choisir par la pitre raison.* [Dos hipótesis pueden forjarse; según una, la naturaleza sería siempre igualmente perfecta; según la otra, estaría creciendo siempre en perfección. Si es siempre igualmente perfecta, pero con variaciones, es más probable que no haya habido comienzo. Pero si creciera siempre en perfección (caso de que no fuera posible darle toda la perfección a la vez), cabrían dos explicaciones de la cosa, a saber, por las coordenadas de la hipérbola o por las del triángulo. Según la hipótesis de la hipérbola no habría comienzo, y los instantes o estados del mundo estarían cre-

*Leibniz* dice en 1715 que aún no ve la manera de demostrar, partiendo de principios indudables, una u otra de esas hipótesis, ¿cómo puede decirse que es evidente que prefirió la primera? Su sistema no lo obligaba en absoluto a declararse por una de las dos; en uno y otro caso queda inalterado, y *Leibniz* manifestó hasta el final que no veía aún por cuál de ambas hipótesis había de decidirse. Pues así como ilustra la hipótesis de la perfección siempre creciente con la hipótesis de la hipérbola o con la del triángulo, según se acepte o no un comienzo, así ilustra la hipótesis de la perfección siempre igual mediante el rectángulo. De estas tres hipótesis juntas, dice en carta distinta de la citada por el señor *Eberhard,* expresamente: *Ainsi il n'est pas si aisé de décider entre les trois hypothèses, et il faut encore beaucoup de méditation pour en venir à bout.* [De manera que no es fácil escoger entre las tres hipótesis, y habrá que meditar mucho antes de llegar a una conclusión.] Y en otra carta dice además: *Quant à la grande question, s'il est possible de démontrer par raison quelle hypothèse, savoir du rectangle, du triangle ou de l'hyperbole, est préférable dans la constitution de l'universe, je crois qu'il faudrait s'attacher à un raisonnement rigoureux en bonne forme. Car comme en métaphysique on n'a pas l'avantage des mathematiciens de pouvoir fixer les idées par de figures, il faut que la rigeur du raisonnement y supplée, laquelle ne peut guère être obtenue en ces matières, qu'en observant la forme logique. Ainsi je vous prie, Monsieur, de penser comme vous pourriez reduir vos raisonnements lá-dessus à une forme due: car je n'en vois pas encore le moyen.* [Por lo que atañe a la gran cuestión de si es posible probar con la razón cuál de las tres hipótesis es preferible para representarse el universo (a saber, la del rectángulo, la del triángulo o la de la hipérbola), creo que habría que atenerse a un razonamiento riguroso en debida forma. Pues como la metafísica no tiene la ventaja de la matemática de poder fijar con figuras las ideas, es menester que el rigor del razonamiento lo supla, rigor que en estas materias no es dado alcanzar más que ateniéndose a la forma lógica. De suerte, señor, que le ruego vea la manera de dar la [**303**] forma conveniente a sus razonamientos, pues yo no veo aún la manera de hacerlo.] Y todo eso, como dijimos, lo escribía en 1715, es decir, al final de su vida[27], en cartas que contienen las últimas aclaraciones a su sistema. Por eso, estas cartas dirigidas al señor *Bourguet,* publicadas por vez primera en la edición de las obras completas, editadas por el señor *Dutens,* constituyen una de las más apreciables ventajas de las mismas.

---

ciendo en perfección desde toda la eternidad; en cambio, según la hipótesis del triángulo, habría habido un comienzo. La hipótesis de la perfección siempre igual sería la del rectángulo. No he llegado a ver aún cómo se puede probar cuál (de estas tres hipótesis) es la que ha de escoger la razón pura.]

VI. Y si el señor *Eberhard* no quería que se tomaran sus palabras tan estrictamente; si lo que quiso decir simplemente es que a *Leibniz,* aunque no podía demostrar ninguna de las hipótesis citadas, se le notaba su inclinación en favor de la del progreso constante hacia una perfección siempre mayor, en tal caso he de declarar que tampoco estoy de acuerdo. Creo más bien que *Leibniz* tendía mucho más hacia la hipótesis de la perfección siempre igual; más aún, me parece que indujo a su amigo a una demostración formal de la misma, y quizá tenía motivos para preferir sonsacársela en vez de apuntársela. Me apoyo especialmente en el lugar en que le escribe: *Vous avez raison, Monsieur, de dire que de ce que les êtres finis sont infinis en nombre, il ne s'ensuit point que leur systême doit recevoir d'abord toute la perfection dont il est capable. Car si cette conséquence était bonne, l'hypothèse du rectangle serait démontrée.* [Tiene usted razón, señor, cuando dice que del hecho de que sean numéricamente infinitos los seres finitos, no se sigue que su sistema tenga que recibir desde el mismo comienzo toda la perfección de que es capaz. Pues si fuera correcta esta consecuencia, quedaría demostrada la hipótesis del rectángulo.] No es preciso que sea necesaria esta consecuencia; sólo con que sea posible, paréceme que gana mucha ventaja la hipótesis del rectángulo. Pues así el universo podría tener en cada momento un grado de perfección al que, según las otras hipótesis, podría solamente aproximarse pero sin alcanzarlo nunca; de suerte que no veo por qué no tendría que escoger esta hipótesis la Sabiduría divina. Y *Leibniz* no sólo concede la posibilidad de que desde el principio mismo haya sido llevado el infinito número de seres finitos a constituir el mejor sistema posible, sino que defiende del reproche de monótona a esa posibilidad, señalando que, aunque existiera siempre el mismo grado de perfección global, no obstante cambiarían incesantemente las perfecciones particulares.

VII. Suponiendo que las cosas no son como digo; suponiendo ser indiscutible lo que pretende el señor *Eberhard,* a saber, que [**304**] *Leibniz* prefería claramente la hipótesis del crecimiento incesante a la de la perfección siempre igual, ¿no habrá dado el señor *Eberhard* una amplitud por lo menos excesiva al concepto de crecimiento? *Leibniz* lo entendía con toda seguridad solamente de los estados globales del universo, mientras que el señor *Eberhard* lo hace extensivo a todos y cada uno de los seres particulares. Pues si también estos han de estar en movimiento constante de ulterior despliegue, me gustaría saber cómo será posible el pecado en los seres morales. A no ser que el pecado consista precisamente en el movimiento de desarrollo. No, seguro que *Leibniz* no pensaba así: lo que dice, según la hipótesis de la perfección igual, de un estado particular del universo: *Cette collection peut avoir toute la perfection, quoique les choses singulières qui la composent puissent augmenter et*

*diminuer en perfection* [Esta totalidad puede poseer la perfección integral, aunque cada una de las cosas particulares que forman la totalidad pueda aumentar y disminuir en perfección]; eso mismo hay que entenderlo plenamente también en la hipótesis del crecimiento constante de cada una de los estados del universo. El Todo puede permanecer en un mismo grado de perfección, o crecer en perfección cada momento, pero ni lo uno ni lo otro excluye que los seres particulares puedan crecer o decrecer en perfección. El pecado no tiene explicación sin esta posibilidad de que decrezcan los seres morales y, para explicar el castigo, incluso el castigo eterno del pecado, en el sistema de la perfección siempre creciente, basta también con esa posibilidad de decrecimiento.

VIII. Pero ante todo quiero señalar esa gran verdad esotérica en razón de la cual creyó útil *Leibniz* traer a colación la doctrina común de la condenación eterna. ¿Y qué otra va a ser esa gran verdad sino la fecunda afirmación de que en el mundo no se da nada aislado, sin consecuencias, sin consecuencias eternas? Por tanto, si el pecado tampoco puede darse sin consecuencias y si los castigos por los pecados son esas consecuencias, ¿cómo será posible que no duren eternamente los castigos? ¿Cómo será posible que esas consecuencias dejen de tener consecuencias alguna vez? El mismo señor *Eberhard* reconoce en este sentido la eternidad de las mismas y se expresa sobre ello con energía y gravedad: «Si el infierno eterno no es otra cosa que la eternidad de los daños que nos inflige cada acción pecaminosa, nadie mejor dispuesto que yo a aceptar esa opinión. Bien a gusto pasaría por alto todas las falsas interpretaciones a que pudieran dar lugar las diversas maneras de hablar, en aras del meollo del asunto. Con todo el celo y la capaci-[**305**]-dad de persuasión que Dios me ha dado, procuraré grabar en los ánimos que toda acción inmoral tiene malas consecuencias sin fin, que todo paso que retrocedamos en el camino de la perfección nos faltará en nuestro total ser eterno, en la suma total de los pasos, en el recorrido del camino andado.» ¡Muy bien! Pero, ¿cómo se explica que le parezca que sólo *Baumgarten*[28] insinúa la eternidad de las penas? ¿Cómo se explica que sólo a éste conceda el honor de haber comprendido eso en un sentido tan grande y verdadero? ¿No se sigue también [la eternidad de las penas] de los principios leibnizianos? Más aún, ¿la fundamenta acaso el mismo *Baumgarten* en otros principios que en los leibnizianos? La afirmación a partir de la cual la deduce directamente *Leibniz,* a saber, que nada negativo puede ser fundamento de realidad en una cosa real, ¿qué otra cosa es más que una fórmula, aplicable en ciertos casos, del principio de razón suficiente? Sin contar con que de ese principio se sigue no tanto la eterna duración de la condenación cuanto la imposibilidad de pasar desde la condenación, mediante su cumplimiento, a la bienaventuranza.

IX. Ahora bien, si la eternidad de las penas se basa tan claramente en indudables doctrinas leibnizianas, tendrá que estar de acuerdo con las dos hipótesis acerca de la perfección del mundo: la de la perfección siempre igual y la de la perfección siempre creciente, supuesto que, como dije, el sistema de *Leibniz* sea compatible con ambas hipótesis. Lo está en efecto, con la condición de que una y otra clase de perfección no se predique de cada uno de los seres, sino de los estados globales del conjunto de todos los seres. En el marco de la una o de la otra hipótesis, cabe la posibilidad de que el ser moral no sólo se detenga en su progreso hacia la perfección, no sólo retroceda algunos pasos, sino que no se me alcanza por qué *no podría* persistir también en ese retroceso y alejarse más y más de su perfección. En esta posibilidad se apoya la razón exotérica que, en favor de la duración eterna de la condenación, sacaba *Leibniz* de la idea de que el pecador siguiera pecando sin fin en la otra vida. Mas, para ser completamente ortodoxo, tendría que haber deducido de ahí no sólo la condenación eterna, sino una condenación eterna y eternamente creciente[29].

X. Ciertamente, la humanidad se estremece ante semejante perspectiva, aunque no se trate más que de una mera posibilidad. Por eso no quisiera preguntar yo: ¿Por qué temblar ante una mera posibilidad? Pues tendría que temer la contrapregunta de por qué [**306**] no temblar tratándose de una posibilidad sólo temible precisamente para quien nunca tomó en serio su perfeccionamiento. Pero aun concediendo que tal posibilidad carece de base; concediendo su compatibilidad con la perfección del todo, pero considerando contradictorio en sí mismo el eterno retroceder de un ser moral, aun así quedaría a salvo la eternidad de las penas según los más estrictos principios leibnizianos. Basta con que cada retroceso en el camino de la perfección no repercuta por toda la eternidad convirtiéndose así en su propio castigo eterno. Pues suponiendo también que el Ser Supremo sólo pueda castigar con vistas a la enmienda del castigado; suponiendo que, a la corta o a la larga, la enmienda es la consecuencia necesaria del castigo; ¿hay que dar por descontado que el castigo sólo puede mejorar durando eternamente, es decir, por el vivo recuerdo que deje de sí mismo? ¡Como si semejante recuerdo vivo no fuera también castigo!

XI. Mas ¿por qué detenerse en cosas que no niega nadie? No se niega la eternidad de los castigos naturales, sino —¿qué es lo que propiamente se niega?— la eternidad del infierno. —Pero ¿no es lo mismo? ¿Entonces el infierno es algo distinto, algo más que el conjunto de esos castigos, por lo menos?— Ya sé que hay teólogos que son de esta opinión. Sólo que opino que el señor *Eberhard* no forma parte de ellos y no por eso es

menos ortodoxo que ellos. Pues no hay nada en la religión que obligue a creer semejante cosa. Más bien, es posible y lícito aceptar con entera seguridad que los castigos con que se amenaza en la Escritura no son más que los castigos naturales que, aun sin tal amenaza, seguirían a los pecados. Pero si una Sabiduría superior consideró además necesaria esta conminación extraordinaria, también consideró saludable expresarse sobre el particular plenamente según nuestro actual modo de sentir. Y aquí reside en mi opinión la fuente de todas las dificultades en cuya virtud se cree tener que negar la eternidad de la condenación, a saber: la Escritura, para suscitar la más viva imagen de la infelicidad que aguarda a los perversos, echó mano casi siempre de imágenes[30] sacadas del dolor corporal, que son las más familiares a todos los hombres sin excepción, resultando de ahí que se tomaran, si no los dolores corporales, sí por lo menos su condición y relación con nuestra naturaleza, como la cosa misma, en vez de tomarlos como imagen de la cosa, y que, con semejante concepción, se negara algo que de todos modos está más fundado que esa concepción. Así, los castigos se tornaron tormentos; los tormentos, estado de tormento; el sentimiento de tal estado, en algo que excluía todo lo demás y [**307**] que se apoderaba de todo nuestro ser. En una palabra, la infinitud *intensiva* que más o menos implícita o expresamente se atribuye o se cree tener que atribuir a las penas del infierno, esa infinitud intensiva que no tiene donde apoyarse ni en la razón ni en la Escritura, es la que hizo desde siempre y no pudo menos de hacer tan incomprensible, tan incompatible con la bondad y la justicia de Dios, la duración infinita de las penas.

XII. *No ha podido menos de hacerla* en especial para quienes son incapaces de comprender un castigo divino que no se proponga la enmienda del pecador. El sentimiento de éstos es muy bueno, pero su inteligencia incurre en un sofisma. No se excluye la enmienda por el hecho de que duren eternamente los castigos; es su infinitud intensiva lo que la excluye. Pues el carácter fijo de los castigos es parte principal de la infinitud intensiva, y ese carácter fijo vuelve imposible toda enmienda. Lo que quiero decir y he dicho ya en parte es que, si los castigos han de servir para la enmienda, la duración permanente del mal físico de los mismos está tan lejos de impedir esa mejora que ésta es más bien una consecuencia de esa duración permanente. Mas el sentimiento de este mal permanente no tiene por qué tener un carácter fijo, por lo menos no tiene por qué predominar en su carácter fijo, pues de lo contrario, predominando ese carácter fijo, no se comprende cómo podría surgir siquiera el primer propósito de enmienda. El señor *Eberhard* supone la posibilidad de lo primero con palabras tan enérgicas como expresas: «Lo físico de los castigos puede permanecer; el pecador, mejor informado, ya no lo

llamará mal, ya no se tendrá por desgraciado por estar sometido a castigos físicos, por dolorosas que sean sus sensaciones.» ¿Qué quiere decir esto más que el pecador puede enmendarse aunque no cese su castigo nunca? Pero ¿cómo se le va a ocurrir que el mal físico permanente es un mal benéfico para él? ¿Cuándo podría empezar a estar mejor informado, en el supuesto de que el mal fuera tan intenso y fijo como se cree que ha de serlo habida cuenta de algunas expresiones figuradas de la Escritura?

XIII. Lo digo con intención: de *algunas* expresiones figuradas. Pues otras expresiones, especialmente si las parábolas representan algo junto a las expresiones figuradas, llevan a formarse conceptos mucho más correctos, compatibles tanto con la eternidad de los castigos como con la simultánea enmienda del castigado. Lo uno no quita lo otro, cosa comprensible no sólo en el supuesto de que la enmienda no pueda conseguirse más que mediante la perduración [**308**] de los castigos, sino que puede verse su gran probabilidad también de otro modo. A saber, recordando que, si bien castigo y premio son y tienen que ser algo positivo, no obstante el estado de castigo y el estado de premio siguen siendo conceptos relativos y no dejan de serlo mientras decrecen o crecen en la misma proporción. El rico Epulón[31] tendrá siempre la posibilidad de enmendarse en el infierno; cabe la posibilidad de que, desde el primer momento en que sintió el castigo y luego en cada momento siguiente, volviendo a interesarse por su perfección propia, se haya ido acercando a ella más y más. ¿Acaso deja por ello de estar en el infierno, en comparación de Lázaro que, desde el primer momento que se sintió bienaventurado, se apresuró tanto más en pos de una perfección cada vez más alta? —Quien crea poder replicar a esto que, así, cielo e infierno acaban por ser lo mismo y que, por tanto, puede consolarse el pecador porque tarde o temprano acabará por arribar al cielo, ése sería la persona con quien no habría que entrar en explicaciones absolutamente sobre estas cosas. Pues a ése y a quienes se le parecen se refería la letra[32].

XIV. Mas a un hombre como el señor *Eberhard,* le preguntaría yo si, del sistema de los castigos encaminados a la enmienda, no se sigue ya la progresión continua que, mediante gradaciones infinitas, une al uno y al otro estado, al cielo y al infierno, sin que pierdan nunca ninguno de los dos su denominación relativa. Le preguntaría si esa separación total que entre el cielo y el infierno pone el modo vulgar de pensar, si esas fronteras que no colindan por ninguna parte, esos límites de cielo e infierno establecidos de una vez por siempre y que han de estar separados por no sé qué sima de la nada[33], que a una parte tiene meramente una clase de sensaciones y a la otra parte tiene meramente otra clase de sensaciones —digo que le preguntaría si todas esas cosas no son mucho menos filo-

sóficas de lo que pueda serlo el bastísimo concepto de la eterna duración de las penas. Este al menos se basa en una gran verdad indiscutible y resulta tosco sólo porque se mezclan con él esos disparates que repugnan tanto a la esencia del alma como a la justicia divina.

XV. Contradicen a la esencia del alma, como se ve claramente por el hecho de que el alma no es capaz de sentimientos tan puros que, hasta en el mínimo espacio de tiempo, sean o puramente agradables o puramente desagradables; por no decir nada de su incapacidad de estar en un estado en que no tuviera más que esas [**309**] puras sensaciones de una clase o de la otra. También están en contradicción con la justicia divina, bien que me temo se haya tratado este punto menos de lo que merece. Pues ¿hay algo más abiertamente contradictorio con la justicia divina que aceptar o dar a entender ser ésta incapaz de eludir una imperfección en que inevitablemente incurre, cuando castiga, la justicia humana en ciertos casos? Esa imperfección consiste en que, cuando entran en colisión los castigos y los premios, no puede premiar más que amainando en el castigo ni puede castigar más que reduciendo el premio; en una palabra, que, en semejantes casos, como suele decirse, tiene que castigar y premiar a bulto. Pero ¿tendría que hacer eso también Dios? De ningún modo. Pues que, si es verdad que el mejor de los hombres tiene también muchas cosas malas y el peor de los hombres no está ayuno de todo bien, resulta que a aquél tendrían que seguirlo al cielo también las consecuencias del mal, y a éste tendrían que acompañarlo al infierno las consecuencias del propio bien; cada cual tendrá que encontrar aún su infierno en el cielo o su cielo en el infierno. Ni de las diversas consecuencias del bien hay que escamotear las consecuencias malas, ni de las diversas consecuencias del mal hay que escamotear las consecuencias buenas, sino que cada una de ellas se han de manifestar por sí mismas en toda su naturaleza positiva[34]. No otra cosa indica la Escritura cuando habla de gradaciones en el infierno y en el cielo. Pero los lectores menos reflexivos de la Escritura ¿se representan así esas gradaciones? ¿O bien a cada uno de esos grados, por inferior que sea, le atribuyen su propia infinitud intensiva de tal manera que el grado inferior de cielo sería ciertamente el grado inferior, pero no sería más que cielo, más que alegría y bienestar, nada más que felicidad?

XVI. Ahora bien, ¿por qué no dirigir los tiros contra estos conceptos equivocados que, además, sería más fácil debelar con la Escritura en la mano, que no la duración infinita de las penas? A mí por lo menos me parece que, incluso los más agudos exégetas, cuando impugnan esta doctrina, dan por supuesto cosas contra las que habría aún mucho que objetar. Por ejemplo; cuando el señor *Eberhard* urge que la palabra *eterno* significa en hebreo y griego solamente una duración indeterminada y de

ningún modo infinita, dice entre otras cosas: «En general hay que tener en cuenta que se requiere el paso del tiempo para que se vaya construyendo gradualmente un concepto tan abstracto como el de eternidad. Este concepto no fue siempre tan trascendental como llegó a serlo final-[**310**]-mente en virtud del potente esfuerzo de una filosofía superior.» La memoria, que es a lo que se alude en el fondo, puede tener su oportuna aplicación en el caso de muchos conceptos metafísicos, pero difícilmente en el caso del concepto de eternidad. Como es un concepto puramente negativo, no veo qué gradación sea ahí posible. No se disponía de ese concepto acabado, pero se le tuvo desde siempre tan completo como es posible tenerlo. El hábito de dar el nombre de eterno a un tiempo largo e indeterminado, no prueba que al principio se concibiera la eternidad sólo como un tiempo largo e indeterminado, pues eso lo hace aún hoy en día gente que sabe muy bien lo que significa propiamente la palabra eternidad. La pobreza originaria del lenguaje, que no habría podido expresar el concepto abstracto de eternidad de otro modo que añadiendo tiempo al tiempo, prueba aún menos que al concepto de eternidad le faltara alguna vez lo esencial. También la Historia de la Filosofía está en contra, pues aunque el concepto de eternidad sea fruto de un esfuerzo especial de la filosofía superior, por lo menos la filosofía fue bien pronto capaz de tal esfuerzo y esa filosofía superior no es otra que la más antigua. Incluso lo más trascendental de que es capaz ese concepto de eternidad y a lo que tan pocos, aún hoy, son capaces de elevarse —me refiero a la exclusión de toda sucesión temporal—, incluso eso fue ya muy corriente entre los filósofos antiguos y, como he dicho, más corriente aún que entre los filósofos actuales[35].

XVII. Tampoco estoy de acuerdo con otras manifestaciones del señor *Eberhard* sobre esta materia, las cuales no afectan a la esencia de la cuestión discutida pero la sitúan a una falsa luz. Llamo falsa luz a la opinión que dice que la doctrina sobre los castigos eternos se originó entre los cristianos, opinión que no presenta expresamente el señor *Eberhard,* pero que insinúa claramente. «Ciertamente, dice, no podría indicar el momento exacto de su aparición y difusión entre los cristianos. Mas sea de ello lo que fuere, bien pronto debió de ganar tanto terreno la barbarie, que la sofistería académica se encontró el camino hecho en el ánimo de las gentes. Espero probar con tal evidencia que la razón humana rechaza esa terrible doctrina, que no les va a quedar más posibilidad que echarla en la cuenta de los lugares de la Escritura mal entendidos»[36]. Como he dicho, aunque con estas palabras no niega expresamente que otras religiones, además de la cristiana, enseñan y enseñaron la doctrina de los castigos eternos de los perversos, no obstante no se expresa límpidamente del todo, si sucede que los no [**311**] entendidos en estas materias dedu-

cen de ahí que tal doctrina ni se encuentra ni se encontró nunca en ninguna otra religión[37]. En efecto, está esto tan lejos de ser así que le resultaría difícil nombrar ni *una* que enseñe claramente la temporalidad de las penas y que no se exprese tan tajantemente en contrario como tiene que conceder él que lo hace la Escritura por lo menos a primera vista; de manera que al pasar de su religión a la cristiana, traía consigo cada cual esa doctrina que desaprueba el señor *Eberhard.* Al contrario, tendría que ser mucho más fácil de señalar el momento preciso en que se empezó a poner en tela de juicio, parte por supuestos principios filosóficos parte por prejuicios y malentendidos propios, una doctrina tan común a todas las religiones. Y en virtud de esa convergencia de todas las religiones, no me atrevería yo a decir con el señor *Eberhard* «que la razón rechaza esa terrible doctrina», o como dice expresamente en otro sitio, «que la razón es inocente de ese dogma, que en todo el haz de sus verdades no hay ni una que conduzca, mediante deducción correcta, a eso». Lo que es común a todas las religiones no puede carecer de fundamento racional. Y es indiscutible que la doctrina que desde siempre afirma las consecuencias eternas del pecado, bien que más oscuramente sentida que claramente entendida, fue bastante para conducir a eso. O mejor dicho, esa verdad y la doctrina de las penas eternas son en el fondo una misma cosa, sólo que más o menos dislocada en las diversas religiones por el empeño de hacer físicos esos castigos.

XVIII. Para acabar haré una ulterior indicación sobre el motivo aludido al comienzo, por el que deseaba yo que el señor *Eberhard* no se hubiera pronunciado en contra del castigo eterno de los perversos, por lo menos en una apología de Sócrates. Es que Sócrates creía con toda seriedad en esas penas eternas, por lo menos creyó en ellas hasta el punto de estimar útil la enseñanza de tal doctrina en los términos menos sospechosos y más expresos. Véase su alocución al final del *Gorgias,* de *Platón,* donde se encuentra el siguiente pasaje al que no se puede poner en absoluto objeción alguna:

Προσηκει δε παντι τω ἐν τιμωριᾳ ὀντι, ὑπ ἀλλου ὀρθως τιμωρουμενῳ, ἢ βελτιονι γιγνεσθαι, και ὀνινασθαι ἢ παραδειγμα τι τοις ἀλλοις γιγνεσθαι. ἱνα ἀλλοι ὁρωντες πασχοντα, ἃ ἂν πασχοι, φοβουμενοι βελτιους γιγνωνται. Εἰσι δε οἱ μεν ὠφελουμενοι τε και δικην διδοντες ὑπο θεων τε και ἀνθρωπων, οὐτοι οἱ ἂν ἰασιμα ἁμαρτηματα ἁμαρτωσιν. ὁμως δε δι᾽ἀλγηδονων και ὀδυνων γιγνεται αὐτοις ἡ ὠφελεια και ἐνθαδε και ἐν Ἀιδου. οὐ γαρ οἱον τε [**312**] ἀλλως ἀδικιας ἀπαλλαττεσθαι. Οἱ δ᾽ἂν τα ἐσχατα ἀδικησωσι και δια τοιαυτα ἀδικηματα ἀνιατοι γενωνται, ἐκ τουτων τα παραδειγματα γιγνεται. και οὐτοι αὐτοι μεν οὐκετι ὀνινανται οὐδεν, ἁτε ἀνιατοι ὀντες ἀλλοι δε ὀνινανται, και τουτους ὁρωντες δια

τας ἁμαρτιας τα μεγιστα και ὀδυνηροτατα και φοβερωτατα παθη πασχοντας τον ἀει χρονον, ἀτεχνως παραδειγματα ἀνηρτημενους ἐκει ἐν Ἁιδου ἐν τω δεσμωτηριω, τοις ἀει των ἀδικων ἀφικνουμενοις θεαματα και νουθετηματα. [Todo castigo justamente impuesto trae consigo la corrección del delincuente y su propio provecho, o el ejemplo que ofrece a los demás para que, al ver sufrir al reo una pena, sientan temor y se hagan mejores. Aquellos que han cometido delitos no carentes de remedio, obtienen un beneficio al sufrir un castigo impuesto por los dioses o por los hombres; ahora bien, esa utilidad no la alcanzan sino por medio de dolores y sufrimientos, tanto aquí como en el Hades, pues de otro modo no es posible librarse de la injusticia. Los que han cometido los más atroces delitos y a causa de ellos han llegado a ser enfermos incurables, son los que sirven de ejemplo: ya no obtienen ningún beneficio, puesto que su mal carece de remedio. Pero hay otros que sí lo obtienen, los que ven a estos sufrir, a causa de sus faltas, para siempre los mayores, más penosos y terribles dolores, colgados, por así decirlo, allí, en la cárcel de Hades, como ejemplo, espectáculo y reconvención de los injustos que van llegando sucesivamente a aquella morada[38].] —Aquí no hay escapatoria. El τον ἀει χρονον [por tiempo eterno, por siempre] no es tan equívoco como aquel αἰων [tiempos eternos] o αἰωνιος [duración ilimitada]. ¿Qué equívoco va a quedar con la contraposición expresa entre condenados que sufren castigos y dolores para su mejora y condenados que no pueden mejorar en absoluto sino que son castigados y torturados eternamente sólo por servir de ejemplo a los demás?

No cabe duda de que, según esto al menos, Sócrates no tenía por eternas las penas del infierno, en general e indiscriminadamente. Pero, si por ello resulta sencillamente más tolerable su doctrina, ¿qué hay en nuestra religión que nos impida aceptar también esa distinción? ¿Qué nos lo impide? ¿No la ha aceptado también la mayor parte de nuestros correligionarios? Ese estadio intermedio, objeto de la fe y enseñanza de la iglesia antigua y que nuestros reformadores no deberían haber rechazado tal vez tan tajantemente, aparte el escandaloso abuso a que diera lugar, ¿qué otra cosa es en el fondo más que el infierno socrático provechoso para el condenado?[39]. Y si, en fin de cuentas, fuera posible; digo que, si por toda la eternidad fuera en fin de cuentas posible darse [**313**] pecadores que en modo alguno tendieran a su enmienda, pecadores que no pudieran nunca dejar de pecar, ¿por qué no aceptar o admitir, para esa monstruosidad meramente posible, los meramente posibles correspondientes castigos?

—Amigos, ¿por qué hemos de querer ser más agudos que *Leibniz* y más humanitarios que *Sócrates*?

[**314**]

# DATOS Y NOTAS

1. Este escrito aparece en enero de 1773, en la primera de las contribuciones *De historia y literatura. De los fondos de la biblioteca ducal de Wolfenbüttel* (LM, XI 461-487), fundadas por el mismo Lessing. Es un trabajo de difícil lectura y aun duro; difícil porque la exposición se basa por necesidad en lo que dijo un primero sobre lo que dijo un segundo de un tercero, marcando con ello tres planos de interés y de atención; duro porque Lessing no le ha podido dedicar el tiempo necesario para darle su forma, esa forma que él sabía encontrar, bien en el diálogo bien en la parábola —ni siquiera pudo ordenar sus ideas, y hubo de limitarse a enumerarlas.

Mas, esta introducción no pretende ser una contribución al desánimo de leer este importante trabajo. Casi veinte años después de «salvar» a Leibniz... de Pope y de la Academia de Berlín, vuelve a su defensa, esta vez de los teólogos «aggiornati» o neólogos, que se ponían al día abandonando el dogma, en este caso el de las penas eternas del infierno y, además, profanando a Leibniz al atribuirle también semejante abandono. Con Leibniz, pensando con Leibniz, se dispara siempre Lessing hacia los horizontes más lejanos y alcanza la profundidad mayor. Y en *Leibniz. Sobre las penas eternas,* nos encontramos con uno de los esfuerzos mayores realizados por Lessing para convertir un dogma de fe en una verdad de razón, para mostrar «cuán cerca de la superstición está muchas veces la verdad». Pero, además de representar un caso de verdad revelada a la que «se ha de entregar en cierta cautividad la razón» (cosa que, bochornosamente, no saben hacer los teólogos «aggiornati» de oficio y beneficio, que una vez que *ya* se ha *impuesto* la razón en el siglo de las luces —estamos en 1773—, vienen diciendo que eso que dice la razón es lo que en el fondo ha dicho la religión —pues que ni se atreven a decir «la fe»— toda la vida...); además de representar un caso típico del modo de proceder el filósofo y «aficionado a la teología», que dice ser Lessing, con el dogma y la revelación; este trabajo representa una aportación decisiva a la Antropología lessinguiana en general y, particularmente, en un punto clave. Ayudaremos a verlo si ensayamos un subtítulo descriptivo —que requeriría luego un ensayo del contenido:

> [**315**] *Leibniz. Sobre las penas eternas,* o sea: que las penas eternas del infierno entendidas como castigos físicos convertidos a su vez en tormentos y sufrimientos físicos de una infinitud intensiva tal que abren un abismo, o una nada, entre los bienaventurados o santos y los condenados (más aún, entre el fondo del individuo [que, como infinitud, quier confusa, no puede perder la posibilidad de mejorar] y el pecado [ora la inercia del pecado ora nuevos pecados]); esas penas eternas, lo que significan y declaran verdaderamente, es la seriedad de todo acto humano, es decir, las consecuencias eternas de todo acto bueno y de todo acto malo, la trascendencia de todo bien y de todo mal, así como de todo el bien que hace el mal y de todo el mal que hace el bien.

En torno a esta interpretación, saca a relucir Lessing algunos de sus principios antropológicos, formula otros, y los aplica al punto clave que constituye para él la

continuidad entre esta vida y la que llaman la otra vida (situando, así, en una esperanza que ya no tiene que ver con el miedo). —Vamos a hacer como él, vamos a enumerar esos principios:

a) En el mundo nada hay en quietud y en reposo, nada; todo, hasta lo más pequeño, está en movimiento permanente y por cierto en diversas dimensiones.

b) Tanto en la hipótesis de un universo que crece sin fin, como en la de un universo de suma perfección en su conjunto, pero cuyos individuos pueden crecer y decrecer; la esencia del alma es la acción, la tendencia a la perfección.

c) Por eso es incompatible con la esencia del alma el que esté eternamente en retroceso. El mal físico puede ser todo el que se quiera, pero, como castigo, ha de servir para que el alma advierta su retroceso, y reacciones. Todo el mal físico del mundo carece de importancia una vez el alma advierte que se mueve, con el universo, hacia la perfección, por muy lentamente que ello suceda.

d). El mal tiene consecuencias eternas, pero el bien también. El mal no puede tener la última palabra: El mal no puede llevar al individuo, ni a nada, a perder de vista el bien, a poner el abismo de la nada entre la dirección a la Perfección Suma y la contradirección que conduce a la nada. Si esto fuera posible, se daría el infierno literal de la ortodoxia y dejaría de darse continuidad entre dos momentos cualesquiera de un individuo, o del Universo.

e) Mas hay continuidad, incluso la hay entre un estado de condenación y un estado de bienaventuranza: mediante gradaciones infinitas hay una progresión continua que une al cielo y al infierno, a un estado y al otro. En efecto, habrá que encontrar el propio infierno en el cielo y el propio cielo en el infierno, so pena de que el hombre, que es tendencia a la perfección, se pare, se detenga.

f) Leibniz ha tratado exotéricamente, incluso muy exotéricamente, el tema de las penas eternas, en ese prólogo, dice Lessing. Esotéricamente hubiera hablado, claro está, de otra manera. Pero el sentido «grande y verdadero» del dogma de las penas eternas no se puede malversar. Por supuesto, no en el sentido miserable del Dios del terror que necesita la ortodoxia precisamente para subrayar y dar a sentir la misericordia en relación con lo divino —pues no hay que olvidarse de que estamos en el libro elemental donde se estudia a Dios Juez «y» Padre (cfr., *Educación,* nn. 75-38 [pp. 588-582])—; pero tampoco en el sentido de la teología que «se hace todo para todos», repitiendo luego (vergonzosamente) lo que ya saben decir y van diciendo los otros por sí mismos, en el mejor caso, o silenciando prácticamente el Dogma.

g) La eternidad es del individuo, está a disposición del individuo, de su lucha y esfuerzo hacia la perfección (cfr. *Educación,* n. 100 [aquí p. 594]). Esto es lo que quiere decir la trascendencia de todo acto humano, la eternidad de sus consecuencias. «El concepto de existencia y el de perfección [o sea, tendencia a la perfección] [**316**] son idénticos» —desde Espinosa resuena *esta fe* y resuena en Leibniz, en Lessing, en Kant y luego en Goethe (cfr. Dilthey, III 383).

2. «Cualquier celote» o celante propugnador de la ortodoxia literal, «cualquier sofista» o propagandista acomodador del dogma a las corrientes del siglo. La alusión a la tipología de las formas de corromper la verdad «revelada» por la Sabiduría, es expresa (cfr. *Herrnhuter,* pp. 145 ss.).

3. Johann Lorenz Mosheim (1694-1755), historiador, teólogo liberal, pero no ilustrado facilón. Se alude a su obra *Oraciones Sagradas sobre verdades importantes de la doctrina de Jesucristo,* 1725. El apéndice en cuestión se titulaba «Tra-

tado sobre la eternidad de las penas del infierno». El libro alcanzó un gran éxito, y en 1747 estaba en su séptima edición; era favorable a la eternidad de las penas.

4. Sobre los socinianos, cfr. aquí p. 412 n. 1; 508 n. 34.

5. El latín solía emplearse como lengua «esotérica» para tratar ciertas cuestiones que podían llegar a escandalizar o desmoralizar —como ésta de la negación de la eternidad de las penas del infierno, que era un tema político, también. El Pastor Goeze propondría a Lessing conducir en latín la disputa en que se enzarzaron, y Lessing rechazaría la sugerencia, pues que buscaba al público, claro.

6. Ernst Soner (1572-1612), médico y filósofo, propagador del socinianismo humanista y antitrinitario.

7. Karl G. Ludovici (1707-1778), profesor de Filosofía en Leipzig. Escribió un *Proyecto detallado de una historia completa de la filosofía leibniziana,* 1737.

8. Johann Jacob Brucker (1696-1770), teólogo y filósofo, primer historiador de la Filosofía.

9. Louis Dutens (1730-1812), filósofo e historiador francés que publicó en Ginebra, en 1768, una edición de las obras de Leibniz.

10. Es decir, el poder de Dios no se regula por su Sabiduría (que es lo que hace que Dios sea bondadoso, según Leibniz), sino que las verdades intuitivas que la veracidad de Dios mostraba como eternas y necesarias, no serían más que verdades de hecho y «valdrían merced a una decisión inescrutable del ser infinito que es el principio del mundo», quedando Dios sustraído a toda lógica, según Descartes (cfr. M. Frischeisen-Köhler, *Los grandes pensadores,* Madrid, 1925, pp. 33.45 s.).

11. Mosheim trabajaba entonces sobre John Hales, cuya obra *De auctoritate concilii Dordraceni paci sacrali noxia,* tradujo y prologó. (Beyschlag.) El sínodo de Dordrecht (1618 s.) consumó el triunfo de los reformados o calvinistas estrictos sobre el partido humanista-liberal arminiano, al que pertenecía Hugo Grocio. Los arminianos fueron expulsados de la iglesia reformada. La famosa controversia de los jansenistas (negadores, con san Agustín y Calvino, de toda disposición preparatoria de la naturaleza ante la gracia) contra los jesuitas, fue un eco de la controversia que desembocó en el sínodo de Dordrecht. El sínodo de Dordrecht es un «Trento» dentro de los reformados o calvinistas (en Escocia, Países Bajos, Suiza y Alemania).

12. La doctrina de que los condenados siguen pecando por la entera eternidad, no era invento leibniziano; lo original de Leibniz consistía en probar así la eternidad de las penas. Cfr. Beraza, *Tractatus de novissimis* (*Cursus Theologicus Oniensis*), Bilbao, 1924, pp. 508 ss.: *damnati sunt obstinati in peccatis comissis... sunt quoque obstinati in peccatis commitendis, ita ut semper peccent.* —Ockam fue el primero que dijo de dónde venía esa obstinación: *ex odio Dei, ab ipso Deo damnatis specialiter infuso.* Luego, Suárez humanizó la sentencia: esa obstinación proviene de la misma indigencia de la criatura, definitiva y enteramente abandonada y desasistida, ya. (Antes, antes de la última operación de afeitado del toro de la Dogmática, estas [**317**] cuestiones eran ampliamente tratadas y, por supuesto, con una gran riqueza de intuiciones y de explicaciones —al servicio de la ciencia humana que supiera servirse de ello.)

13. La Ilustración actualizó la doctrina de la *apocatástasis* o restauración final en su primitivo estado de inocencia, de todos los caídos y condenados, ángeles y hombres. Samuel Bourns (con su *Carta al reverendo Sam. Chandler sobre la doc-*

*trina cristiana del castigo futuro,* 1759) y, en Alemania, Eberhard y Nicolai trajeron a colación el tema. —En la teología cristiana, es Orígenes (c. 185-253) el primero que la formula, pero como hipótesis, γυμναστικως. Apoyándose en ciertos textos del N. T. (Mt. 19, 28; Hechos 3, 21 y II Pedro 3, 7-11) enseña que el Logos lo re-purificará todo, lo restaurará todo, lo renovará todo, recuperando incluso a Satanás y a los ángeles malos. La escenografía de este dogma es judeo-cristiana (apocalíptica), pero es una idea con nervio neoplatónico; su fondo es teodicea y cosmología neoplatónicas, enérgicamente dominadas por el Uno que no pierde nada, que no deja fuera de sí nada: «... Cuando las cosas empiecen a acelerar su curso hacia la consumación, que las ha de reducir a la unidad, como el Padre y el Hijo son uno, es fácil entender en consecuencia que, donde todo es uno, ya no pueden existir diferencias...; nada hay que el Creador no pueda curar. Hizo El todas las cosas para que existieran, y lo que El creó para que existiera, no puede dejar de existir...» (Cfr. Quasten, *Patrología,* I, p. 399 [Traducción de Oñatibia/Farré/Llopart]. El texto procede del *De principiis,* 3, 6, 4-6. Su continuación es de un aire «leibniziano» a más no poder: «Debemos, pues, pensar que toda esta sustancia corporal nuestra será colocada en este estado cuando todas las cosas hayan sido reducidas a la unidad y Dios sea todo en todos. Todo esto, sin embargo, entendámoslo bien, no se llevará a cabo de repente, sino poco a poco y por grados, en el transcurso de siglos sin número ni medida. Este proceso de reforma se desenvolverá de manera imperceptible, individuo por individuo. Unos correrán hacia la perfección rapidísimamente, adelantándose a los demás; otros les seguirán de cerca, mientras que otros, finalmente, desde muy lejos. Así, siguiendo una serie interminable de seres en marcha, que, partiendo de un estado de enemistad, se reconcilian con Dios, le llegará el turno al último enemigo, que se llama la muerte, para que también él sea destruido...». —Dídimo el Ciego y Gregorio de Nisa repitieron esas ideas, que nunca han dejado de estar presentes en la cultura occidental. Lessing conocía de primera mano a Orígenes, pero también había conocido en Clemente Alejandrino la idea de una posible conversión en el infierno, gracias a la predicación de Cristo y los apóstoles (cfr. S. Mondésert, *Clément d'Alexandrie...,* p. 189, 231 n. 6).

14. Pagenkopen, autor que publicó una colección de escritos sobre la apocatástasis, en 1726.

15. Se refiere a la *Teodicea. Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal.*

16. Johann August Eberhard (1738-1809), discípulo de Chr. Wolff. Teólogo ilustrado; combate también la doctrina del pecado original. Lessing lo respetaba como teólogo, y prestaba atención a sus críticas, como dice en carta del 25 de febrero de 1778 a su hermano Karl.

17. Cfr., p. 365 (*Jacobi*): «Perfecto. A Leibniz le gustaba..., etc.». —En *Wissowatius* (LM, XII 92, 29 s.), defendió también a Leibniz de la acusación de complacencia con todas las doctrinas «preocupándose más de su sistema que de la Verdad».

18. La actitud teológica de Leibniz, en particular en relación con el tema de la esotería/exotería, es «obligatoria para Lessing», según Helmut Thielicke (*Offenbarung, Vernunft und Existenz-Studien zur Religionsphilosophie Lessing,* Gü-[**318**]-tersloh 1957, p. 34, n. 41). La táctica pedagógica de velar ciertas verdades se fundamenta aquí en la necesidad de que el individuo las saque de sí mismo —

de acuerdo con la antropología monadológica de Leibniz y la infinitud oscura del fondo de cada mónada. De sí mismo saldrá la verdad, si se sabe tener en cuenta el camino en que el individuo está, que es siempre *su* camino. Lessing hace suya esta antropología.

19. En el siglo XVII, cuando el barroco, caían muchas más almas en el infierno. Leibniz leyó y admiraba a Santa Teresa y pudo leer lo que nuestra Santa dice haber visto sobre el particular: que caían cual copos de nieve.

20. Cfr. *Pope,* aquí, p. 248: El sistema del optimismo o de la elección de lo mejor es también el de Tales, Platón, Crisipo, Espinosa...

21. Hobbes (*Leviatán,* ed. preparada por C. Moya y A. Escohotado, Madrid 1979, p. 668) enseña la aniquilación o muerte total de los réprobos. Doctrina que había sido renovada por los socinianos (Cfr. Beraza, *op. cit.,* p. 475: *animas impiorum post mortem penitus anihilandas*).

22. Defensa y aprovechamiento, por parte del señor de Leibniz, incluso del concepto de penas vindicativas —así era Leibniz y así enseñó a ser. De la revelación, del Dogma y, con las oportunas distancias, también de la Teología, no hay que perderse nada, no hay que dejar nada sin exprimir y hacerle soltar la gota de jugo. Pues que tal vez ninguna clase de conocimiento lleva en su arrastre más Sabiduría (de esa que el hombre y la razón necesitan) que el conocimiento religioso. (Lo mismo cabría decir del conocimiento poético, del verdaderamente poético).— La defensa que hace Leibniz de las penas vindicativas no se basa ya en la *satisfacción* con que hay que satisfacer a Dios por la culpa (racionalismo de san Anselmo: *debetur satisfactio, convenientia in divinis est necessitas*), ni se basa tampoco en la *expiación dolorosa que hay que pagar para compensar del placer insano que se sintió al delinquir* (*expiación* propiamente dicha), sino que se basa en una sensación estética, en un daño estético que se le ha hecho a la inteligencia, y la pena vindicativa es una suerte de «indemnización de la inteligencia».

23. «Hacerse todo para todos para ganarlos a todos», dice San Pablo en IC. 9, 22. En dicho texto y actitud basaban los neólogos su programa modernizante y valerosamente apostólico. Lessing entendía el valor de otra manera y alude repetidamente a esa expresión del hacerse todo para todos, y siempre negativamente. Cfr. la actitud de San Juan, en *Testamento* (aquí, p. 457 y nota 8).

24. Alusión a lo que luego llamará él mismo metáforas empleadas en los evangelios (Mt. 5, 22; 8, 12; 13, 42; Mc. 9, 42 ss.; Lc. 16, 28; Apocalipsis 20, 15; 21, 8), que la ortodoxia estricta entiende literalmente: fuego material y real, corporal, pero que llega a atormentar a las almas y espíritus, así como luego quemará pero no consumirá a los cuerpos, etc.

25. Emmerich de Vattel (1714-1767), suizo, escribió una defensa del «sistema leibniziano» contra Mr. Crousaz. Es el autor de la célebre obra «Droit de gens».

26. Louis Bourguet (1678-1742), arqueólogo y naturalista francés, huido a Suiza a causa de la persecución religiosa.

27. Murió el 14 de noviembre de 1716.

28. Siegmund Jakob Baumgarten (1706-1757), teólogo protestante, aplicó a la Dogmática el método de Wolff, cuyo discípulo fue. Fue profesor en Halle. Hermano de Alexander Baumgarten, el fundador de la Estética.

29. Lessing habla irónicamente, por reducción al absurdo, partiendo de presupuestos metafísicos precisamente leibnizianos. Si el individuo no puede menos de estar siempre en movimiento, siendo condenado tendrá que crecer también en

malaventuranza; ésta sería la consecuencia «más ortodoxa» de la doctrina literal y burda de la ortodoxia. — En la tradición teológica, al contrario, se habla de una [**319**] atenuación ocasional de las penas, por ejemplo, con ocasión de una festividad, o como efecto de sufragios, pero volviendo luego la pena a su nivel establecido en el Juicio. San Agustín (*Enchiridion,* c. 112) concede lo primero a ciertos herejes llamados *misericordes* que negaban la eternidad de las penas. Igualmente, Pedro Lombardo y Gilberto de la Porrée pensaban en una atenuación pasajera como fruto de sufragios (oraciones, sacrificios y misas), dando diversas explicaciones que no incluyen necesariamente una atenuación objetiva de la pena. Hace aproximadamente un siglo, el inglés Jorge Mivart quiso resucitar la tesis esotérica leibniziana en interpretación de Lessing (que, con el tiempo, la voluntad del condenado empieza a reaccionar y muy poco a poco va cobrando buena voluntad...), pero la tesis fue condenada y él se sometió a la condena. La tesis predominante, en consecuencia, es que la pena infernal ni tiene remisión ni atenuación episódica ni atenuación progresiva —es decir, que el ser se para, queda parado, por lo que, según algunos teólogos (Santo Tomás, Suárez, Billot, etc.) no es posible siquiera el perdón o atenuación de la pena debida al pecado *venial* del condenado (condenado por un pecado mortal, claro), pues que el condenado se habría salido del régimen de la gracia. Cfr. *Sacrae Theologiae Summa,* IV, p. 937 ss.; Beraza, l. c., p. 502 ss.). En nuestros días, el P. Getino mantuvo una tesis liberal en este punto, pero desgraciadamente no aparece resumido su contenido en las Dogmáticas convencionales ni su nombre en los índices, aunque sí en las notas. ¡Una vez que un español se atreve a pasarse de liberal!

30. El lenguaje con que el N. T. hablaría de las penas eternas sería, pues, metafórico y pedagógico, según Lessing —su interpretación literal llevaría a un tratamiento burdo del tema, con lo que se perdería su sentido verdadero. Las Dogmáticas siguieron tratando las que Lessing considera metáforas neotestamentarias como lenguaje directo, y resolviendo con textos bíblicos las cuestiones del carácter «metafórico o real del fuego», de las clases de penas y demás casuística, de la vivencia de la obstinación como contenido de su vida, de la acción del fuego físico sobre el alma espiritual, del lugar donde se halla el infierno, etc. Cfr. aquí mismo, n. XIII la «corrección» de las metáforas mediante las parábolas. Para Lessing, la lectura del libro elemental que considera ser el N. T., es un ejercicio fundamental: es la manera de escaparse de un yugo, de una letra que mata.

31. Lucas, 16, 22 ss.

32. El régimen pedagógico de premios y castigos, en el que se encuentra ahora la religión cristiana, es necesariamente un régimen de emulación, competencia y envidia —se entiende (santa) emulación (santa), etc. Quien no haya percibido y gustado interiormente de la perfección y, por tanto, sea capaz de lamentar que en fin de cuentas todos van a parar al cielo, éste declara manifiestamente de sí mismo que sigue necesitando el régimen de la letra: premios y castigos bien contrapuestos y distintos.

33. Cfr. Lucas, 16, 26.

34. Cfr. *Axiomata, p. 481*; *Literatura reciente, carta 36* (*no traducida aquí*); *Ernst y Falk,* p. 619 (inseparabilidad del bien y del mal). Esa inseparabilidad la reconoce ya Lessing en la otra línea de la Sabiduría, la «filosófica»: en Plutarco y Eurípides. La visión del mal, una nueva manera de verlo y sentirlo (en sí y en los

demás) es el presupuesto para que ascienda el hombre, saliendo de una etapa de su penosa historia.

35. Cfr. *Educación,* pp. 593 (nn. 91.92), 577 (nn. 20.21), etc. Sería éste un caso bien importante de la lentitud con que procede el género humano, así como de la arribada de algunos a un concepto del que los más están muy distantes todavía, amén de que esos que han arribado son «paganos» y no individuos que hayan estado dentro de la revelación bíblica. Esta sólo en alguna ocasión (por ejemplo, II Pedro, [**320**] 3, 8, aludiendo al Salmo 90, 4, así como a veces en la Apocalíptica tardía), trasciende el concepto bíblico de eternidad como tiempo sin fin. —Platón representa el punto álgido en la discusión del tema de la eternidad como temporal ser-sin-días-ni-sucesión (Timeo, 37d). Los persas habían llegado por su cuenta a la distinción entre el tiempo sin fin o ternidad y el tiempo propio de alguien o algo (su duración) (Cfr. Sasse, *Theologisches Wörterbuch zum NT,* I, 197, 24 ss.-198).

36. Alusión al comportamiento del exégeta «ilustrado», que ante avances de la ciencia (natural o social o política), reacciona o abandonando prácticamente un texto o diciendo que hasta hoy no se había entendido bien, pero que ahora, al fin, después de dos mil años y gracias a Dios, ya se entiende bien ese texto.

37. Sólo poco a poco se abrió camino en el A. T. la idea de disponer morada diferente para justos y pecadores, después de la muerte, como consecuencia de la idea de premio y castigo trascendentes a esta vida del mundo. En el judaísmo tardío se fue desarrollando la idea de un lugar de tormentos (Gehenna) para los malos judíos, los apóstatas (cfr. Is. 66, 24), lugar que luego (aproximadamente a mediados del siglo I después de Cristo) se funde con el «infierno» o subterráneo donde estaban antes los muertos todos. El N. T. recoge ya este nuevo concepto (Cfr. *Diccionario de la Biblia,* Herder, Barcelona, 1963). Esta evolución es sumamente importante para la teoría lessinguiana de las particularidades del N. T. dentro de la revelación como historia de una educación del género humano.

38. Gorgias, c. 81 (traducción de Francisco de P. Samaranch, en Platón, *Obras completas.* Aguilar). Este Hades, así como el del libro VI de la Eneida (vv. 555 ss., 597 ss., 618 ss.), es ya, prácticamente, el del Dante.

39. Estos correligionarios son los católicos, que admiten un purgatorio donde purificarse de los pecados no graves; con que ya se puede pasar al Cielo. El escándalo al que se refiere es el de las indulgencias (con que se redimen penas de purgatorio), que dio pie al estallido de la reforma protestante. La existencia del purgatorio es para la Fe católica una doctrina de *fe divina definida* por la Iglesia (cfr. *Enchiridion Symb.,* 464, 693, 938, etc.). Es ésta del purgatorio una doctrina mantenida desde el siglo II, contra Basílides. Wiclef y Huss la aceptaron. Melanchton le cerró definitivamente las puertas para la Fe luterana (*Apología de Augsburgo*).

[**321**]

# ES POR MEDIO DE ESPINOSA COMO DIO LEIBNIZ CON LA PISTA DE LA ARMONÍA PREESTABLECIDA[1]

[1763]

[A Moisés Mendelssohn]

Empiezo por el primer diálogo[2]. Hasta ahí estoy de acuerdo con usted en que *Espinosa* es quien condujo a *Leibniz* a la armonía preestablecida. Pues *Espinosa* fue el primero que orientó su sistema hacia la posibilidad de que todos los cambios del cuerpo pudieran seguirse, sola y meramente, de sus propias fuerzas mecánicas[3]. Mediante dicha posibilidad dio *Leibniz* con la pista de su hipótesis. Pero con la pista no más; la ulterior ampliación de la hipótesis fue obra de su propia sagacidad.

Pues si *Espinosa* pudo haber creído en la armonía preestablecida o, por lo menos, haberla vislumbrado siquiera en la forma en que existe antecedenter ad decretum en la inteligencia divina[4], eso supone para mí poner en duda cuanto creo haber entendido últimamente de su sistema.

Veamos[5]; si *Espinosa* dice expresamente que cuerpo y alma son una y la misma cosa, sólo que representada ora según el atributo del pensamiento ora según el atributo de la extensión (Ética, II 126)[6], ¿en qué clase de armonía pudo pensar? Alguien dirá: En la mayor que cabe, a saber, en la que la cosa tiene consigo misma[7]. Pero, digo, eso ¿no es jugar con las palabras? ¡La armonía que la cosa tiene consigo misma! Con la armonía quiere resolver Leibniz el enigma de la unión de dos naturalezas tan diferentes como cuerpo y alma. *Espinosa,* en cambio, no ve nada de diferente ahí, o sea no ve ninguna unión, ningún enigma.

El alma, dice *Espinosa* en otro lugar (II 163)[8], se une con el [**322**] cuerpo de la misma manera que el concepto que tiene el alma de sí misma está unido con el alma. Ahora bien, el concepto que el alma tiene de sí misma pertenece a la naturaleza del alma y no es posible pensar lo uno sin lo otro. Tampoco es posible pensar al cuerpo sin el alma, y sólo porque no es posible pensar al uno sin el otro y porque ambos son una y la misma cosa, sólo por eso están unidos, en opinión de *Espinosa.*

Cierto, *Espinosa* enseña: «el orden y conexión de los conceptos es el mismo que el orden y conexión de las cosas»[9]. Y lo que afirma con estas palabras respecto a la única esencia subsistente, lo dice en otro lugar, y más expresamente todavía, del alma (T.V. 581): «Así como los pensamientos y conceptos de las cosas están en el alma ordenados y conexos

unos con otros, asimismo están ordenados y conexos de la más precisa manera los estados del cuerpo o las imágenes de las cosas[10]. Cierto, *Espinosa* se expresa así, y *Leibniz* puede expresarse perfectamente así. Pero al utilizar las mismas palabras, ¿asocian a ellas los mismos conceptos? ¡Imposible! Lo único que dice con eso *Espinosa* es que todo lo que proviene *formaliter* de la naturaleza divina y, en consecuencia, de una cosa particular, tiene que seguirse en la misma *objective* también en el mismo orden y conexión. Según él, la secuencia y relación de los conceptos en el alma coincide con la secuencia y relación de los cambios del cuerpo, porque el cuerpo es el objeto del alma, porque el alma no es más que el cuerpo que se piensa, y el cuerpo no es más que el alma que se extiende. Mas *Leibniz* —¿me permite usted una comparación? Dos salvajes que ven por vez primera su imagen en un espejo. Al pasar su asombro, empiezan a filosofar sobre ese fenómeno. La imagen del espejo, dicen ambos, hace justo los mismos movimientos que hace un cuerpo y los hace en el mismo orden. En consecuencia, concluyen ambos, se explican por uno y el mismo motivo la secuencia de los movimientos de la imagen y la secuencia de los movimientos del cuerpo[11].

[**323**]

## DATOS Y NOTAS

1. Póstumo; publicado por su hermano Karl junto con el fragmento titulado *Sobre la realidad de las cosas fuera de Dios.* Lessing mismo había preparado ambos fragmentos para su publicación. En 1755, en el «Berlinische Privilegierte Zeitung», hizo la recensión de un libro de Premontval (*Conversaciones filosóficas*), donde se defendía la tesis de que Espinosa había descubierto la doctrina de la armonía preestablecida con 18 años de antelación a Leibniz (LM, VII 13, 23 ss.). El trabajo «*Es por medio...*» presupone y reproduce en gran parte una carta de Lessing a su amigo Mendelssohn, del 17 de abril de 1763. Carta que se ocupa de un tema tratado por Mendelssohn en sus *Escritos filosóficos,* publicados dos años antes (1761), pero que estaba en el centro de la preocupación de los dos amigos, que ya se habían encontrado con los roces entre Espinosa y Leibniz (cfr. *Pope.* p. 272, y aquí nota 2). El primero de los diálogos que componen el libro de Mendelssohn comienza con la pregunta siguiente: «Entonces, ¿no habría inventado Leibniz la doctrina de la armonía preestablecida?». Mendelssohn quiere que Espinosa haya formulado ya la doctrina de la armonía preestablecida —así el espinosismo podría ser mucho mejor defendido frente a sus muchos y temibles enemigos. Lessing quiere mantener la herejía del hereje— ¿sabía Mendelssohn que su amigo le deseaba cordialmente que incorporara también las herejías espinosianas? No lo sabría, porque tan altas doctrinas, pensaba sin duda Lessing, sólo se pueden insinuar de lejos, sólo se puede inducir a que se las descubra uno: sólo se puede poner, justamente, en la pista... —Si fuera cierto que Lessing pensó escribir también una «salvación» de Espinosa, no lo hubiera hecho desdibujándolo, desde luego.

2. De la carta de Lessing a Mendelssohn, del 17 de abril de 1763: «Mas permítame charlar con usted un rato, no sobre el juego, sino sobre Espinosa. Le confieso que hace algún tiempo no estoy tan de acuerdo con su primer diálogo. Creo que cuando lo escribió usted era también un sofistilla y me extraña que no la tomara con usted alguno de los leibnizianos.

Dígame: Si Espinosa piensa precisamente que cuerpo y alma son una y la misma cosa, etc.».

[**324**] 3. «Mecánico» se dice por contraposición a intervención milagrosa, exterior al mundo. Mecánico es lo que funciona de sí, el autómata, como decía el XVII.

4. Habiendo previsto Dios cómo se comportaría cada ser, supuesta la libertad de los libres y las contingencias que afectaran naturalmente a los no libres, emitió un decreto relativo a la existencia de este mundo. El mundo funcionaría luego armónicamente, su armonía habría sido preestablecida, pero previa la previsión divina. Al momento de la previsión que precede al decreto, se refiere nuestro texto. Cfr. *Pope* (p. 263 s.): «Al contrario, Leibniz prueba a posteriori...»: «Leibniz cree que el decreto general de Dios...».

5. Todo lo siguiente pertenece ya a la carta de Mendelssohn.

6. Cfr. Parte II, prop. XIII: «El objeto de la idea que constituye el Alma humana es el Cuerpo, es decir, cierto modo de la extensión existente en acto, y no es otra cosa» (traducción de Ángel Rodríguez Bachiller, *Espinosa, Ética* (Aguilar).

7. Cfr. *Pope,* aquí p. 272; Arno Schilson, *Geschichte im Horizont der Vorsehung...* Mainz 1974, p. 216, cree que es Espinosa quien habla de la armonía de la cosa consigo misma.

8. Parte II, prop. XX: «Esta idea del Alma está unida al Alma de la misma manera que el Alma está unida al Cuerpo».

9. Parte II, prop. VII.

10. Parte II, prop. I.

11. Danzel/Guhrauer creen que la comparación no está terminada. Muncker la da por terminada.

[**325**]

# SOBRE LA REALIDAD DE LAS COSAS FUERA DE DIOS[1]

[1763]

Cada cual puede explicar como quiera la realidad de las cosas fuera de Dios, pero tiene que confesar que no puede comprenderla.

*Si a esa realidad se la llama complemento de la posibilidad*[2], pregunto yo: ¿Hay o no hay en Dios un concepto de ese complemento de la realidad? ¿Quién dirá que no lo hay? Mas, si en Dios se da el concepto de ese complemento de la realidad, estará en El la cosa misma; luego en El mismo son reales todas las cosas.

Pero, dirá alguien, el concepto que Dios tiene de la realidad de una cosa no suprime la realidad de la cosa fuera del mismo. ¿No? Entonces la realidad exterior a El tendrá que tener algo que la distinga de la realidad que se da en su concepto. O sea: En la realidad exterior a El ha de haber algo de lo cual no tiene Dios concepto alguno. Esto es absurdo. Y si no es así, si en el concepto que tiene Dios de la realidad de una cosa se encuentra todo lo que se da en la realidad de esa cosa fuera de Dios, entonces ambas realidades son una, y existe en Dios todo lo que debe existir fuera de Dios.

O si alguien dice: *La realidad de una cosa es el contenido de todas las posibles determinaciones que pueden convenirle*[3], ¿no tendrá que estar también este contenido en la idea de Dios? ¿Qué determinación tendría fuera de Dios lo real, si no se encontrara también en Dios el original? Por consiguiente, ese original es la cosa misma, y [**326**] decir que la cosa existe también fuera de ese original, equivale a duplicar el original de modo tan innecesario cuan absurdo.

Lo que yo creo es que, cuando los filósofos afirman de una cosa que tiene realidad fuera de Dios, lo único que quieren decir es que tal cosa es simplemente distinta de Dios y que su realidad tiene una manera de ser distinta de lo que es la necesaria realidad de Dios.

Pero, si no quieren decir más que eso, ¿por qué los conceptos que Dios tiene de las cosas reales no han de ser las cosas reales mismas? Así y todo, se siguen distinguiendo de Dios bastantemente las cosas ni deja de estar su realidad menos lejos de ser necesaria porque las cosas sean reales en Él. Pues, a la contingencia que han de tener fuera de Él las cosas, ¿no le ha de corresponder también en su idea un original? Ese original es también la misma contingencia de las cosas. Lo que es contingente fuera de Dios será contingente también en Dios; de lo contrario Dios no

tendría concepto alguno de lo contingente que existe fuera de Sí. —Echo mano de la expresión *fuera de Sí,* tal como se la emplea de ordinario, para mostrar con su mismo empleo que no se la debería emplear...

Pero, exclamará alguien: ¡Aceptar contingencias en la inmutable esencia de Dios!— ¿Y qué? ¿Lo hago yo sólo? Vosotros, que tenéis que atribuir a Dios conceptos de cosas contingentes, ¿no se os ha ocurrido nunca que los conceptos de cosas contingentes son conceptos contingentes?

[**327**]

## DATOS Y NOTAS

1. Cfr. nota 1 de *Por medio de Espinosa,* aquí p. 323. —La ortodoxia, con lógica impecable, exigía que, en un sentido real, a saber el de la otreidad suficiente, estén las cosas, y particularmente las personas (angélicas o humanas), *fuera de* Dios, o sea, exigía la distinción real entre Dios y las criaturas. Para que esto fuera posible, había que hacer jugar el concepto de *creación,* de libre creación: las cosas tenían que haberse originado por creación. Jacobi señalaba muy acertadamente que el tema principal en la discusión sobre el espinosismo, no era el tema de la libertad, sino el tema *previo* de la creación, es decir, la diferencia o distancia que cabía entre la sustancia infinita y las otras cosas llamadas modos o sustancias finitas o pasajeras, etc. Esa distinción real entre Dios y la criatura es necesaria para que haya ética o política— decían muchos que siguen diciéndolo. Cfr. p. 376 n. 8 (*Jacobi*). El espinosismo era altamente corrosivo para el «Trono y el Altar».

Esta es una de las páginas decisivas de Lessing. Afirma el misterio incomprensible de la existencia individual: una dimensión, la misteriosa, perdida hace tiempo por la ortodoxia, que da la creación como poco menos que evidente, confundiendo el *hecho* de la existencia de lo que se dice contingente con su *explicación* o, más aún, con su comprensión. Cfr. p. 288, nota 4.

Sobre el «fuera de Dios» y sobre las posibilidades del concepto de creación, cfr. Ortega, *Sobre la razón histórica,* pp. 87 s. Los *loci* respectivos más importantes de Espinosa, *en Ética,* II 10-12, 45-49. Por último, Lachmann-Muncker (XIV 292 n. 1), ve este escrito «en cierta relación» con *Educación,* n. 73 (Trinidad, pluralidad divina). Cfr. aquí p. 589.

2. En la Alemania del XVIII, la categoría «complementum possibilitatis» era manejada por Wolff y los wolfianos; le había devuelto su importancia Leibniz. Pero es una categoría de la Escolástica. «Existentia definitur essentia in actu. Res aliqua dicitur existere, quando in rerum natura posita est; et per eam habetur ultimum possibilitatis complementum». «Actualitas... complementum possibilitatis... extra Deum» (Niceto Alonso Perujo, *Lexicon philosophico-theologicum,* Valentiae Edetanorum 1883, p. 443).

[**328**] 3. El concepto de *composible* es uno de los conceptos fundamentales de la metafísica de Leibniz, según B. Russell. Con él no sólo se explica la «entrada» en la existencia de cada cosa, o sus variaciones, a partir de la totalidad del Universo, por cuanto el Universo entero la atrae y trae como la más cargada de convergencia universal y por tanto de realidad; sino que se sienta un principio de conducta antiarbitraria en política y en pedagogía. —Por lo demás, Lessing ha traducido la definición de realidad de A. G. Baumgarten: «Existentia... est complexus affectionum in aliquo compossibilium, i.e., complementum essentiae...» (cfr. H. Göbel).

[**329**]

# LEIBNIZ[1]. CIRCUNSTANCIAS CRONOLÓGICAS DE SU VIDA

[1772/3]

Leibniz mismo quiso narrar su vida, como se echa de ver por su carta a Pellison sur la Tolerance[2]. Nació en 1646.

En Leipzig aprovechó sobre todo con Jacob Thomasio, y en Jena con Erhard Weigel[3].

En 1664 obtuvo el grado de Magister Philosophiae en Leipzig, manteniendo previamente la *disputatio de principio individui.*

En 1666 mantuvo en Leipzig una *disputatio pro facultate de complexionibus,* después de haberlo hecho sobre las *questionibus ex jure collectis* y *de conditionibus.*

En 1606 salió también su *Ars Combinatoria.* Se adjuntaba una *demonstratio existentiae Dei ad mathematicam certitudinem exacta.*

En 1666 obtuvo en Altdorf el grado de *Doctor Juris,* luego de ser rechazado en Leipzig, y mantuvo una *disputatio de casibus perplexis in jure.*

En 1666 se trasladó de aquí a Nuremberga consiguiendo como es sabido ser admitido en la sociedad alquimista, como dice Brucker.

Justus Jacob Leibniz, predicador allí y autor de las *Memorabilia bibliothecae Norimbergensis,* cuya amistad consiguió Leibniz, no era pariente suyo, sino mero tocayo.

En Nuremberga conoció también a Boineburg, que le infundió esperanzas de llegar a entrar al servicio del Elector de Mainz, razón por la cual movió hacia Frankfurt para estar cerca.

En 1668 publicó su *novam methodum docendae discendaeque juris-*[**330**]*-prudentiae cum catalogo desideratorum in jurisprudentia,* y poco después su *Corporis juris reconcinnandi rationem.* Por entonces quiso mejorar y ampliar la *Allstedii Encyclopaediam,* trabajo en el que le ayudó Hesenthaler. En su vejez volvió a ocuparse en este trabajo[4].

En 1669, para el príncipe Von Pfalz-Neuburg, cuando abdicó Johannes Casimirus, escribió el *Specimen demostrationum politicarum pro eligendo rege polonorum.*

El mismo año editó el *Nizolium de veris principiis et vera ratione philosophandi contra Pseudophilosophos.*

En 1670 fue consejero del Elector de Mainz.

En 1671 entró en relación con el duque de Braunschweig-Lüneburg, Johann Friedrich, línea Kahlenbergiche, y escribió la *defensionem logi-*

*cam S.S. Trinitatis,* así como la *Hypotesin physicam novam seu theoriam motus concreti.* Christian Knorr, el autor *Cabbalae denudatae,* tradujo esta última obra al alemán bajo el nombre de Christ. Peganius, adjuntando a su traducción las *Pseudodoxia epidemicas* de Brown. A continuación apareció su *Theoria motus abstracti,* donde ya se contienen muchos gérmenes de lo que sería luego su propia filosofía: *omne corpus esse mentem momentaneam seu carentem recordatione, etc.* De esa época, más o menos, es su *Notitia opticae promotae*[5].

En 1672 lo envió Boineburg a Francia con su hijo. Aquí, el trato con Huygens[6] le dio ocasión de dedicarse por primera vez a la Matemática. Pero se dejó convencer para preparar el *Martianus Capella*[7] *ad usum Delphini,* aunque antes había desaprobado tan costosa empresa pensando que ese dinero podía destinarse preferiblemente a las ciencias, en especial para un mayor conocimiento de la Naturaleza.

En 1673, después de morir Boineburg, pasó de Francia a Inglaterra, y en vano se intentó mantenerlo en Francia, pues no quiso cambiar de religión[8].

En Inglaterra se ocupó ya en su máquina de cálculo. Pero justo ese año murió el Elector de Mainz y se quedó Leibniz sin oficio ni beneficio. Así que volvió a París y desde allí mismo entró al servicio del duque Johann Friedrich que lo hizo su consejero y bibliotecario, dándole permiso para quedarse en París hasta poner a punto la máquina de calcular.

En 1675 fue nombrado miembro correspondiente de la Academia de Ciencias.

En 1675 volvió a Inglaterra y desde allí en 1676 a Holanda, donde conoció al alcalde Hudden.

[**331**] En 1677 vino a Hannover. Por consejo suyo habían enriquecido la biblioteca con la compra de la del médico y profesor Martini Fogelii. De esa época datan también sus trabajos para subir el agua de las minas al Harz.

Asimismo, por ese tiempo, cuando los legados franceses en la paz de Nimega se negaron a admitir otros legados de los príncipes alemanes que los de los Electores, escribió, con el seudónimo Caesarini Fürsteneri, *de jure suprematus ac legationis principum Germaniae,* cosa que nunca quiso reconocer para no caer en desgracia de las cortes de reyes y electores a las que aún tenía acceso.

En 1677 dio a conocer a Newton por vez primera algo de su cálculo diferencial, luego de que aquél le hubiera hecho llegar su *calculum fluxionum* sólo en acertijo.

En 1679 murió su duque Johann Friedrich, con cuya ocasión compuso la célebre y bella poesía latina. Pero Ernst August, hermano y sucesor del anterior, lo confirmó con una pensión de 6.000 Reales Táleros como

consejero, bien que Leibniz deseaba entrar al servicio del emperador y ocupar el lugar de bibliotecario de Lambecii.

En 1681 y 82 mantuvo correspondencia con Schelhammern sobre el origen y transmisión del sonido.

En 1683 dio a conocer Leibniz en las *Actis eruditorum* sus ideas sobre el cálculo de intereses.

En 1684 su *Specimen de dimensionibus figurarum inveniendis,* entrando en disputa con Tschirnhaus y Craig sobre el particular; y ese año publicó el *methodum tangentium* y el de *maximis et minimis.*

Ese mismo año emprendió su viaje de estudios para documentar la historia de la casa de Braunschweig. Viajó especialmente por Alemania, y desde aquí a Italia.

Después de dicho viaje, en el que Eccard lo acusó de anteponer a su ἐργῳ sus παρεργα, a saber su matemática y su filosofía, se produjeron sus discusiones teológicas con *Pellison.*

En 1686 escribió Leibniz sobre las leyes del movimiento, manteniendo sobre el tema una discusión con Catelan y Papin.

En 1690 encontró la solución de la catenaria.

En 1691, Anton Ulrich, duque de Braunschweig-Wolfenbüttel, lo nombró su consejero y bibliotecario en Wolfenbüttel.

En 1692 fue nombrado Elector su señor Ernst August. El asunto lo llevó Platen, a quien Leibniz sirvió de mucho recogiendo los derechos y privilegios históricos de la Casa. Por ese tiempo escribió también su *Protagaea.*

[**332**] En 1693 apareció su *Codex juris gentium diplomaticus,* sacado en gran parte de manuscritos de Wolfenbüttel.

En 1694 se ocupó otra vez en especulaciones metafísicas y escribió sus tratados *de notione substantiae* y *de ipsa natura sive vi insita,* en los *Actis eruditorum.*

En 1695 apareció en los *Actis eruditorum* su *Specimen Dynamicum.*

Ese mismo año dio a conocer en el *Journal des Savants* su sistema de la *Harmonia praestabilita.*

En 1696 fue asesor jurídico e historiógrafo del Elector de Hannover.

En 1697 dio a conocer su *Diadica,* que consideraba como una imagen *creationis ex nihilo atque uno, id est, creatore.*

En ese año aparecieron también sus *novissima sinica.*

En 1698, sus *Monumentorum historicorum nondum hactenus editorum Tomi II.*

En 1700 puso en marcha la Academia de Ciencias, de Berlín.

En 1703 estuvo unos meses enfermo en Berlín.

En 1704 intentó organizar, también en Dresden, una Academia parecida. Pero no resultó, y estuvo en trato con los «irenistas» que por aquel entonces se movían en Berlín.

En 1705 falleció la reina Sofía Carlota[9].

En 1707 apareció el primer *Tomus* de sus *Collectionum Historicarum antiquit. Brunsvicienses illustrantium*; los dos restantes *Tomi* siguieron en 1710 y en 1711.

Ese mismo año escribió su *Theodicée.*

El año de 1707 se lo ocuparon en parte las obras de Cudworth y Puffendorf[10].

En 1710 apareció el primer volumen de las *Miscellaneis Berolinensibus*; igualmente, la primera edición de su *Theodicée.*

Ese mismo año llevó para Wolfenbüttel los manuscritos de Gude.

En 1711 habló con Pedro el Grande, en Torgau, quien le asignó una pensión de 1.000 Táleros Reales, nombrándolo asesor jurídico.

A fines de ese año, el emperador Carlos VI lo nombró asesor imperial y barón.

En 1713 viajó a Viena y se emplearon sus servicios en los tratados de la paz de Utrecht. El emperador le dio 2.000 Fl., más mesa y mantel, con la promesa de doblarle la pensión si se quedaba en Viena.

En Viena se esforzó mucho por levantar también allí una [**333**] Academia de Ciencias. Pero abandonó la ciudad ese mismo año porque estalló la peste, y su corte le exigió retirarse.

El Elector de Hannover se convirtió en rey de Inglaterra, y Leibniz escribió su Anti-Jacobita, que, sin embargo, nunca reconoció como obra suya[11].

Por esa época, como su corte no estaba contenta con él porque se demoraba tan a menudo en cortes extranjeras y descuidaba el asunto de la historia de Braunschweig, quiso pasar a Francia, y se nombró historiógrafo brunsviciense a Eccard, para que continuara la obra por Leibniz empezada.

En 1715 apareció su trabajo *de origine Francorum.*

De ese tiempo son también sus discusiones con Clarke, publicadas luego de su muerte[12].

Murió en 1716.

**Algunos fragmentos de los escritos leibnizianos,** que Lessing quería utilizar en la biografía de Leibniz.

*De la* **specieuse générale** *qu'il a voulu donner, où toutes les verités de raison seroint réduites à une façon de calcul. Ce pourroit être en même tems* (sic) *une manière de langue ou d'écriture universelle,* Tom. V, p. 8.

Confiesa que no se metió a fondo en las Matemáticas hasta que conoció a Huygens en París. Ibíd.

*Formalistas* y *materialistas.* Estos últimos quieren explicarlo todo en la naturaleza mecánicamente. Aquéllos, los formalistas, de quienes forman parte los platónicos y los aristotélicos, llaman en su ayuda a las causas finales. Mas algunos de éstos descuidaron demasiado las causas eficientes; así, el señor Morus[13], de Inglaterra, creyendo *qu'il y a des Phénomènes qui ne peuvent être expliqués mecaniquement,* p. 9. Huygens despreciaba el cálculo infinitesimal de Leibniz, hasta que, mediante ejemplos, pudo ver cuánta es su maravillosa utilidad, y entonces todavía se aplicó a su estudio, poco antes de morir. De él dice Leibniz: *lui a qui un mérit tout à fait eminent donnoit quasi droit de mépriser tout ce qu'il ne savoit pas.,* p. 11.

De igual modo, el Marquis de l'Hôpital[14] no quería saber nada de la *speciosa generalis,* de Leibniz, o no podía hacerse idea de ella. Leibniz se dio cuenta de que todo dependería de que demostrara él mismo su utilidad con algunos ejemplos palpables. Sólo que, [**334**] para poder hacerlo, tenía que inventar antes su *Characteristica,* para lo que en 1714 ya no se sentía especialmente con humor. Ibíd.

Leibniz había puesto en orden las obras que Pascal legara *sur les coniques.* ¿Editólas con posterioridad? P. 12.

En ningún escrito de Leibniz cabe hacerse cargo de su sistema con mayor facilidad y mejor que en el tratado que escribiera para el príncipe Eugenio (T. II. Pars I, p. 20)[15], porque está concebido de tal manera que pueden comprenderlo también quienes no conocen ni el vocabulario de la filosofía académica ni el cartesiano. Pues con el primero lo hizo en los artículos que publicó en las Actis Eruditorum, y con el otro, hízolo en los artículos que aparecieron en el «Journal des Savants», y en otras revistas francesas, como recuerda él mismo, pp. 12-13.

Sobre Christ. Wolff, que no tuvo gran vinculación con él ni pudo obtener información detallada de su filosofía. P. 15[16].

Su *Optimismus* lo expresó Leibniz acertadamente en pocas palabras, p. 19: *Tous les desordres particuliers sont redressés avec avantage dans le total, même en chaque monade.*

*Encontrar*

*Saepius aliquid novi invenit, qui artem non intelligit, quam qui intelligit. Item* ἀυτοδιδακτος *quam alius. Irrumpit enim per portam viamque aliis non tritam, aliamque rerum faciem invenit. Omnia nova miratur, in ea inquirit, quae alii quasi comperta praetervolant*[17].

Son de Leibniz estas maravillosas palabras (Misc. Leibn. P., 147), sobre las cuales podría escribirse un muy instructivo comentario. Entre otras cosas, síguese de ellas que en el fondo le hace bien poca falta al

alma humana una enseñanza en exceso metódica y apurada como la que meten nuestros nuevos pedagogos.

*Ideae innatae*

En qué medida las defiende Leibniz y discrepa de Locke en ello, se echa de ver bien claramente de un lugar de Bierling (Oper. Tom. V., p. 358):

**[335]**

> *In Lockio sunt quaedam particularia non male exposita, sed in summa longe aberravit a janua, nec naturam mentis veritatisque intellexit. Si discrimen inter veritates necessarias, seu demonstratione perceptas, et eas, quae nobis sola inductione utcunque innotescunt, satis considerasset, animadvertisset, necessarias non posse comprobari, nisi ex principiis menti insitis; cum sensus quidem doceant, quid fiat, sed non quid necessario fiat. Idem non satis animadvertit, ideas entis, substantiae unius et ejusdem, veri, boni, aliasque multas menti nostrae ideo innatas esse, quia ipsa innata est sibi, et in se ipsa haec omnia deprehendit. Nempe nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus. Multa alia in Lockium animadverti possent, cum etiam immaterialem animae naturam per cuniculos subruat. Inclinavit ad Socinianos, (quemadmodum et amicus eius Clericus) quorum paupertina semper fuit de Deo et mente philosophia*[18].

*Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano, por Leibniz*[*]

Dicho sistema parece conciliar a Platón con Demócrito, a Aristóteles con Descartes, a los escolásticos con los modernos y, sobre todo, la teología y la moral con la razón. Toma lo mejor de todos ellos y parece avanzar más que otro sistema alguno. En él he encontrado una comprensible explicación de la unión del alma con el cuerpo, cosa que para mí era bastante oscura. Yo encuentro ahora los verdaderos principios de las cosas en las unidades de sustancia que encierra este sistema y en la armonía establecida de antemano entre ellas. Veo en esto una asombrosa sencillez y uniformidad; así que puede decirse que todo es lo mismo según diferentes grados de perfección. Ahora comprendo lo que Platón entendía cuando consideraba la materia como un ser incompleto y transito-

[*] Obras filosóficas en francés y en latín del difunto señor de Leibniz, sacadas de sus manuscritos de la Biblioteca Real de Hannover y publicadas por Mr. Rud, con un prólogo de Mr. Kästher, en Amsterdam y Leipzig 1765.

rio; y lo que quiere decir aquella promesa de otra vida que, según Plinio, el mismo Demócrito hizo; cuánta razón tenían los escépticos cuando se declaraban contra los sentidos y en qué sentido puede decirse realmente, conforme a la opinión de Descartes, que los animales son autómatas, y cómo, sin embargo, tienen alma y sentimiento según la opinión del género humano. Veo también que se debe conceder un sentido racional a la doctrina de aquellos que atribuyen a todas las cosas vida y percepción, como hacen el Cardano[19], Campanella[20] y, mejor que ellos, la difunta condesa de Connaway, adepta de Platón, y nuestro llorado [**336**] amigo Franz Mercurius van Helmont (aunque lleno de ininteligibles paradojas)[21] al igual que su también difunto amigo Enrique Moro. Veo que las leyes de la naturaleza, que antes de la aparición de este sistema eran en gran parte desconocidas, tienen principios y orígenes que trascienden de lo material, si bien todo se realiza según leyes mecánicas. En este último punto los escritores espiritualistas citados, y aun los cartesianos, se han equivocado con sus..., al creer que las sustancias inmateriales son las que imprimen, si no la fuerza, por lo menos la dirección o destino de los movimientos corporales. Según el nuevo sistema, por el contrario, las almas y los cuerpos siguen sus propias leyes, lo que no impide que en lo necesario se obedezcan mutuamente.

Es muy poco conocida la filosofía de Leibniz, pero su teología aún lo es menos. No me refiero a la teología esa que forma parte de la filosofía, sino a la de origen celestial, en una palabra a la cristiana. La manera como estuvo en la cabeza de nuestro filósofo esta teología, como se conforma con los principios de la pura razón, la influencia que tuvo no tanto en su vida como en sus razonamientos y en su manera de plantearlos; a eso llamo su teología, de la que digo es muy desconocida, siendo muy digna de que se la dé a conocer[22].

En sus *Protogaeis*[**] acepta Leibniz con Burnet que las montañas surgieron a causa del Diluvio. Sabe Dios si eso será verdad. Pero la objeción que pone Scheid en el prólogo a esta obra, por él editada, de Leibniz, es verdaderamente pobre. A saber, que las montañas ostentan con demasiada evidencia la sabiduría y omnipotencia de Dios como para poder ser obra del Diluvio. ¡Como si fueran incompatibles lo uno con lo otro! Leibniz y Burnet[23] no quieren decir más que Dios se sirvió del Diluvio para producir las montañas de tal y tal manera, con tal y cual propósito.

---

[**] Acta eruditorum anni 1763, pp. 40-42. Opera Leibnizii per Dutens Tom. VI, p. 213 (N. d. A.).

[**337**]

# DATOS Y NOTAS

1. Estos materiales fueron póstumamente publicados por el hermano de Lessing. Se trata de materiales y elaboraciones que lo ocuparon en torno a 1772-1773, probablemente de una ordenación de datos relativos a la vida de Leibniz y de algunas notas sobre su pensamiento. —En la biblioteca de Wolfenbüttel quedan aún inéditos materiales sobre Leibniz (Cfr. H. Göbel). No es posible, en el actual estado de la investigación, determinar cuál fue la ocasión y cuál la intención que llevó a Lessing a ocuparse en estas tareas leibnizianas (tal vez la perspectiva de heredar el puesto de historiógrafo de la casa de Braunschweig, que ocupara Leibniz otrora; tal vez intereses relativos a sus discusiones con Pellison y Bayle, etc.). El interés de Lessing por el barón no necesitaba de acicates ni de circunstancias ocasionales, en todo caso.

2. Paul Pellison-Fontane (1624-1695) mantuvo correspondencia con Leibniz sobre la tolerancia de las religiones y confesiones cristianas, con ocasión de su libro *Reflexions sur les differends de la religion avec les preuves de la tradition ecclesiastique.*

3. Jacob Thomasius (1622-1684), autor del *Schediasma historicum, quo varia discutiuntur ad Historiam tum philos. tum ecclesiasticam pertinentia,* Leipzig 1655, que luego reeditó Christian Thomasius. Entre 1663 y 1672 se carteó con Leibniz. —Erhard Weigel (1625-1699), matemático cartesiano alemán, que acogió el método geométrico espinosiano (mecanismo silogístico) para derivar todos los conocimientos de las más altas verdades (Windelband, *Historia de la Filosofía,* p. 349); en Jena «trató... con el constante espanto de sus colegas, no sólo las ciencias naturales, sino también la moral, el derecho y la teología, según el método de Descartes» (Dilthey III 24).

4. Se trataba de una enciclopedia filosófica, desde 1630, en siete volúmenes.

5. Que le envió a Espinosa para entrar en contacto con él.

6. Christian Huygens (1629-1695), inventor del cálculo de probabilidades.

7. Martianus Capella, autor del siglo IV p. C., que compuso un tratado sobre las siete artes liberales.

8. En París, en 1672, aún siendo poco conocido, ya le daban hecha una posición literaria y académica si hubiera abjurado del protestantismo. Luego, en [**338**] Roma, apretarían más: cardenalato y bibliotecario de la Vaticana. No se pasó, naturalmente. Y eso que en 1684 había escrito al Landgrave de Hessen: «Si yo hubiera nacido en la comunión católica, no hubiera salido de ella». En las *Collectanea* (LM, XV 292, 22 ss.; 293, 1 ss.), desmiente la noticia de Boldetus sobre la muerte de Leibniz in *gremio sanctae Romanae Ecclesiae.* —«Es mentira», dice Lessing.

9. Sofía Carlota (1668-1705), hija de Ernesto Augusto y esposa de Federico I de Prusia, protegió a Leibniz.

10. Ralph Cudworth (1617-1688), neoplatónico de Cambridge, adversario de Hobbes y autor del *Treatise concerning eternal and inmutable morality* (1731). —Samuel Puffendorf (1632-1694), como Jacob Thomasius, introduce y aplica el método geométrico (espinosiano) para «deducir, del único principio de la tendencia a la sociabilidad, todo el sistema del derecho natural cual una necesidad lógica» (Windelband, *Historia de la Filosofía,* 349.378).

11. *Anti-Jacobite, ou faussetés de l'avis aux propietaires Anglois,* 1715. —Por segunda vez señala Lessing que también Leibniz recurría a los anónimos.

12. Samuel Clarke (1675-1729), hombre de gran virtud y prendas intelectuales —dice «Chamber's». Rector de la iglesia de St. James, en Westminster, publicó: *Paráfrasis de los Cuatro Evangelios, Sermones sobre los atributos de Dios,* y una obra sobre *La doctrina escriturística acerca de la Trinidad,* obra cuyas ideas no coincidían con las mantenidas por la Iglesia. Era un gran filólogo. Anotó la Ilíada.

13. Henry More (1614-1687), filósofo platónico de orientación cabalista. (Cfr. *Nuevo sistema de la Naturaleza,* cap. VII).

14. Guillaume, F. A. Marquis de l'Hôpital (1661-1704), matemático francés.

15. Se refiere a la *Monadología. Tesis de filosofía redactada en obsequio del príncipe Eugenio,* 1714.

16. El divulgador de Leibniz. Lessing hizo mucho uso de esta observación, para «salvar» a Leibniz de malos entendidos. Cfr. *Tema prematuro,* p. 356 s.

17. «Sucede con mayor frecuencia encontrar algo nuevo el no enterado que el especialista, el autodidacta que otro. Y es que irrumpe por puerta y camino de otros no practicados, y encuentra la otra cara de las cosas. Se admira de todo lo nuevo, investiga las cosas que dan por sabidas los otros pasándoselas por alto.»

18. F. W. Bierling (1676-1720), teólogo y profesor de filosofía con quien correspondió Leibniz. «No están mal expuestos algunos detalles de Locke, pero en conjunto dista mucho de acertar, pues no entendió la naturaleza de la mente y de la verdad. Si hubiera considerado suficientemente la diferencia entre las verdades necesarias, conocidas mediante demostración, y las que no conocemos más que por inducción de una u otra manera, hubiera caído en la cuenta de que las verdades necesarias no pueden probarse más que por principios innatos a la mente, pues los sentidos informan de lo que pasa, mas no de lo que pasa por necesidad. Tampoco se da bastante cuenta de que las ideas de ser, de sustancia una y única, de lo verdadero y lo bueno y otras muchas, son innatas a nuestra mente precisamente por ser ésta innata a sí misma y por encontrar todo esto en sí misma. A saber, nada hay en la inteligencia que no esté en los sentidos, con excepción de la inteligencia misma. Muchas otras observaciones podrían hacérsele a Locke que también mina la naturaleza inmaterial del alma. Inclinóse por los socinianos (como su amigo Clericus), y los dos descuidaron siempre su filosofía de Dios y de la mente.» Cfr. LM, XII 96, 11-15 (*Wissowatius*).

19. Cardano, cfr. aquí p. 217 n. 1.

20. Campanella (1568-1639) defendía la animación de todo, el Panpsiquismo panteísta.

21. Van Helmont, Franc. Mercurio (1618-1699) desarrolló una filosofía de la naturaleza basándose en el concepto de mónada.

[**339**] 22. Muncker nota que no ha sido posible averiguar de dónde procede este comentario sobre la filosofía y la teología de Leibniz (LM, XV, 520).

23. Thomas Burnet (1635-1715), geólogo inglés.

[**341**]

# PROLOGO Y APÉNDICES A LOS «ARTÍCULOS FILOSÓFICOS», DE JERUSALEM[1]

[1776]

## *Prólogo*

El autor de estos artículos fue hijo único del meritísimo varón que tanto honran y aprecian quienes se interesan por la religión. En poco tiempo corrió mucho. En efecto, no es lo mismo vivir *largamente* que vivir *mucho,* Y si sólo quien mucho piensa mucho vive, resultará que sus años fueron demasiado pocos —demasiado pocos para nosotros—.

Cualquier padre podría sentir la pérdida de *tal* hijo. Pero solo *tal* padre puede no hundirse ante dicha pérdida.

Cuando tomó posesión de su cargo aquí en Wolfenbüttel, este joven me brindó su amistad. No la disfruté mucho por aquel entonces, pero es que tampoco sabía que fuera por aquel entonces la persona que más valía la pena de tratar. Además, lo conocía solamente en *un* aspecto.

Bien es cierto que era un aspecto del que, creo, pueden sacarse muchas conclusiones sobre todos los demás. Se trataba de una inclinación, de un talento perfectamente armonizable con todas las buenas inclinaciones, compatible con todos los talentos. Sólo que a su lado no se echa en falta los demás talentos y, si los tienes, los descuidas.

Se trataba de la inclinación al conocimiento distinto, del talento de perseguir la verdad hasta su última guarida. Se trataba del espíritu de la fría consideración de las cosas, mas de un espíritu cálido, tanto más valioso cuanto, además, no se asustaba de que la verdad se le escurriera con frecuencia al perseguirla ni desesperaba [**342**] de su comunicabilidad porque se extraviara ante sus mismos ojos en dirección adonde ya no se la pudiera seguir.

Como nunca, o casi nunca, nos veíamos a solas, encontrábamos enseguida tema de conversación. Lo primero que se ofreciera nos llevaba en un tris a lo más remoto. Eranle familiares los principios de una cierta filosofía primera de que más bien se avergonzaría ahora y tenía una querencia particular a aplicarla hasta a las cosas más corrientes de la vida. Gustaba de recurrir a esa filosofía, sobre todo cuando, en el dominio de lo bello, en el reino de las sensaciones, le salía al paso algún fenómeno enigmático.

En esa clase de conversaciones no hay unanimidad, y rara vez se saca algo en limpio. Pero, ¿qué nos importa eso a nosotros? El placer de una cacería vale siempre más que la captura, y la falta de unanimidad que surge meramente del hecho de que cada cual atienda a la Verdad en un sitio distinto, es unanimidad en lo principal y es la más rica fuente de esa mutua estima sobre la cual, únicamente, construyen su amistad los hombres de veras.

No temía lo más mínimo la actitud pesada, extenuante, agotadora, con que espíritus enfermizos o excesivamente preocupados por su salud gustan tanto de desacreditar ese tipo de investigación, ese desarrollo de nuestros sentimientos, esa disección de lo bello[2]. Con mayor razón, le parecía desagradabilísimo que le predicaran a un joven genio la inutilidad de semejante empresa, que le infundieran desprecio de ella porque algún precipitado crítico de arte abstrae de ahí de cuando en cuando normas brutas. ¿Cómo iba a ser de otro modo? Se engaña a los demás o está en trance de engañarse uno a sí mismo, si cree que las normas son *leyes* que hay que seguir irremisiblemente, cuando no son más que *buenos consejos* a los que cabe prestar oído. ¿Quién dudará de que el genio no los necesita para trabajar bien? Pero ¿no hubiera trabajado mejor con ellos? ¡Que saque solamente de sí mismo las cosas, pero que sepa al menos lo que saca! No hace al pintor el estudio del esqueleto, ciertamente, pero el olvido del esqueleto se vengará del colorista[3].

¡Cuán sensible, cálido, activo supo ser este caviloso joven! ¡Cómo supo ser todo un hombre entre los hombres! Sus demás amigos lo saben mejor que yo. Les creo todo lo que sobre esto dicen. Quien está habituado a elevarse a los conceptos distintos, puede fácilmente volver a sintonizar con los claros y contentarse con ellos. Pero ¿por qué algunos de sus amigos no quieren creerme que ese ardoroso espíritu no estaba chisporroteando y ardiendo siempre, sino que, bajo la tibia y tranquila capa de [**343**] ceniza, se iba alimentando; que ese corazón siempre ocupado, no lo estaba en perjuicio de sus elevadas fuerzas y que a esa cabeza no la calmaban ni la luz sin calor ni el calor sin luz?

¿Quién puede reprocharme que, al dar a conocer éstas reliquias de su clara inteligencia, no haya buscado yo más que acabar de perfilar su imagen en el recuerdo de quienes le amaron? O más bien, ¿de qué reproche no me daré por resarcido con el placer de poder contar con una leve muestra de gratitud procedente de aquel mundo?

Mas esto no quiere decir, ni mucho menos, que el valor intrínseco de estas reliquias no me justifique ante quienes no conocían personalmente a mi joven amigo y que ahora buscan en él al mero escritor, que es lo que voy a hacer yo ahora con mayor riesgo mío que suyo. Permítaseme decir algo más luego sobre el valor de esos escritos, a modo de apéndice.

Yo no añado nada más, pero ¡cuántas cosas me gustaría dejar adivinar!

*Índice*

I

Que no puede haberle sido milagrosamente comunicado el lenguaje al hombre.

II

Sobre la naturaleza y el origen de los conceptos generales y abstractos.

III

Sobre la libertad.

IV

Sobre la teoría mendelssohniana del placer sensible.

V

Sobre las sensaciones mixtas.

*Apéndices del editor*

La materia de que tratan estos artículos constituyó tema de nuestras pláticas en diversas ocasiones. Si pudiera acordarme ahora de todos los puntos sobre los que nos pusimos de acuerdo, podría ofrecer tal vez unos apéndices no carentes de importancia. Apéndices que no serían algo exclusivo del uno o del otro, sino que pertenecerían a entrambos, como sucede con los resultados de las [**344**] conversaciones amigables que no hilvana ni dirige secretamente ningún Sócrates. Algo se me ocurrirá.

El *primer* apéndice se refiere al tema, entonces en estudio en la Academia de Berlín, del origen del lenguaje, y creo que prueba concluyentemente lo que se propone probar: no puede habérsele comunicado milagrosamente el lenguaje al primer hombre[4]. Entonces ¿cómo? No hay que pensar que el autor sea capaz de concluir enseguida: luego el hombre se inventó el lenguaje. Esto sería saltarse *el tertium* que cabría sin apelar al milagro y que, sin duda, es lo que tienen *in mente* principalmente quienes niegan que el hombre haya inventado el lenguaje. *Es posible que se les haya enseñado el lenguaje a los primeros hombres* y, al mismo tiempo, que lo hayan adquirido como lo adquieren ahora los niños. Si se pregunta

cómo se lo han enseñado, y quién, los defensores de esta opinión pueden contestar que mediante el trato con criaturas superiores, por condescendencia del mismo Creador. Aunque ese trato y esa condescendencia fueran milagrosas —pueden decir éstos—, no lo sería lo obrado mediante dicho milagro, pues la cosa fue tan natural como cuando aprenden a pronunciar las vocales los niños hoy. Hay que conceder esta posibilidad si se quiere ser justo. Lo que sucede es que de ese modo el tema del origen del lenguaje ya no es susceptible de una solución meramente filosófica, porque esta tercera solución sólo puede probarse o desecharse por razones históricas. Todo lo más que el filósofo puede aportar al tema es una posibilidad muy exigua, a saber, conceder que los hombres pueden encontrar por sí mismos el lenguaje; bien que, para inventarlo, cabe suponer que sería preciso el transcurso de mucho tiempo, quizá de muchos, muchos siglos, siendo más conforme con la bondad del Creador no dejar que las cosas sigan su curso lento y completamente natural, sino escoger el camino de la enseñanza para el mayor bien de quienes, en esos tiempos sin lenguaje, hubieran tenido que vivir una vida lamentable que apenas si hubiera podido llamarse vida. En qué grado abona esta posibilidad la tradición conservada en los historiadores más antiguos, qué indicios o alusiones se hallan en ese libro que sigue siendo tan precioso en el sentir general[5]; poner en claro todo esto sería también una investigación interesante. Pero no es una investigación para el filósofo, al cual nada obliga a meterse en ella. Una vez ha probado el filósofo que no se pudo comunicar milagrosamente el lenguaje a los primeros hombres, una vez muestra cómo y por qué no hay más remedio que dar en su invención y añade lo que puede facilitar y acelerar la construcción y formación del [**345**] lenguaje, entonces no solamente ha hecho el filósofo cuanto cabe esperar de él, sino que también ha prevenido las consecuencias en razón de las cuales se inclinarían algunos a introducir la hipótesis de la enseñanza del lenguaje por parte de seres superiores.

El mismo tema dio también ocasión al *segundo* artículo. Intentaba abrir camino para solucionar las mayores objeciones que se hacen al origen natural del lenguaje. Como no cabe imaginar lenguaje alguno que no disponga de signos para los conceptos generales y como los conceptos generales sólo pueden ser fruto de una trabajosa abstracción prácticamente irrealizable sin el empleo de signos simbólicos, es preciso —se dice— que el hombre haya tenido un lenguaje para poder inventar el lenguaje. De tal círculo vicioso se sale sólo con aceptar la explicación de nuestro autor, que no requiere en absoluto los conceptos generales de la abstracción. Porque suponiendo incluso que esa explicación no sirva para todos y cada uno de los conceptos generales, sí que sirve para gran parte de los mismos, y con ello basta para la aplicación que quería hacer de ella nuestro autor. A saber, en todos los casos en que se advierte al punto

lo semejante mientras que lo desemejante no es tan fácil de ver, origínanse conceptos generales antes de que nos propongamos formar dichos conceptos con ayuda de la distinción. Y en consecuencia es muy natural que los signos de dichos conceptos hayan existido en el lenguaje *tan tempranamente* como existieron los signos de las cosas particulares reunidas en aquéllos. O incluso antes: *Árbol* tiene con seguridad un origen más antiguo que *encina, abeto, tilo.*

El *tercer* artículo muestra hasta qué punto había concebido el autor un sistema[6] tan desacreditado por sus peligrosas consecuencias y que, ciertamente, sería mucho más general si pudiera ser fácil acostumbrarse a considerar, incluso esas consecuencias, a la luz en que aquí aparecen. Explicadas así la virtud y el vicio, limitadas *a esto,* ¿qué perdemos con que se nos niegue la libertad? Algo —si es que es algo— que no necesitamos, algo que no necesitamos ni para nuestra actividad de aquí ni para nuestra bienaventuranza de allá. Algo cuya posesión nos llenaría de desasosiego y cuidado mucho más de lo que pudiera hacerlo el sentimiento de su contrario.— ¡Cuánto más gratas me resultan la pulsión y la necesidad según las cuáles actúa la representación de lo mejor, que no la pura posibilidad de poder obrar dentro de unas mismas circunstancias ora de un modo ora de otro! Yo le agradezco al Creador *tener que* querer, tener que querer *lo mejor.* Si con esas limitaciones cometo aún tantos errores, ¿qué pasaría si se [**346**] me dejase totalmente solo, si se me dejara entregado a una fuerza ciega que no se guía por ley alguna y que por tanto no me somete menos a la casualidad porque tal casualidad tenga en mí mismo también su juego?— Así que, por parte de la Moral, queda a salvo este sistema. Mas ¿no puede poner la especulación otras objeciones completamente distintas, que sólo pueden resolverse mediante un segundo sistema que resulta también extraño a los ojos del común? Este es el punto que alargaba a menudo nuestras conversaciones, y no es para menos[7].

Lo que se toca en el *cuarto* artículo llega demasiado tarde ahora. El señor *Mendelssohn,* en la nueva edición de sus escritos filosóficos[*], en los apéndices a las cartas sobre las sensaciones (p. 24), observa también que el placer es algo más que el sentimiento de la mejora del estado del cuerpo, mejora de la que se hace cargo el alma como mera espectadora. Añade que, como consecuencia de la articulación entre alma y cuerpo, a los movimientos armónicos en los órganos de los sentidos, tienen que corresponder en el alma también sensaciones armónicas. Pero si, con este apéndice, queda contestada la pregunta de nuestro autor sobre el modo *como el alma advierte que el cuerpo ha sido puesto en un estado mejor,* quedará con ello también justificada. Porque si el apéndice era necesario,

[*] De 1771, escritos que ya no conoció nuestro autor (N. d. A.).

también la pregunta era aguda. Esa es la única cuestión en que hubiera insistido también él, si luego de más madura reflexión hubiera recogido las dos experiencias mentadas (p. 61)[8].

Asimismo, habría que precisar ulteriormente ciertas concepciones, habría que ponderar con mayor precisión diversas experiencias, en el *quinto* artículo. Por ejemplo, ¿es cierto que la ira no forma parte de las sensaciones mixtas por cuanto nunca nos acordamos sin disgusto de la situación a que nos arrojó la ira? Mas, a pesar de ello, es aún muy apreciable este artículo. La distinción de lo objetivo y lo subjetivo es muy importante, y nuestro autor por lo menos es el primero que ha intentado explicar *por qué* son tan agradables las sensaciones mixtas, por qué son más atractivas que las sensaciones agradables simples, cosa que se sigue aceptando como experiencia indiscutible.

Estos escritos nos ofrecen elementos informes que el escultor hubo de dejar en obra incompleta, por la separación de la muerte. Al artista se le valora según el acabado que está pidiendo el mismo perfil de la obra.

[**347**]

# DATOS Y NOTAS

1. Karl Wilhelm Jerusalem (1742-1772), hijo del teólogo Johann Friedrich W. Jerusalem (1709-1789), fue una de las pocas personas con quien Lessing podía hablar cuando en 1770 se estableció en Wolfenbüttel. En el prólogo y apéndices expresamente, pero sobre todo entre líneas, traza del joven Jerusalem un perfil donde acaba haciendo lo contrario de lo que dice: «Pero ¡cuántas cosas me gustaría dejar adivinar!». El joven Jerusalem se suicidó en octubre del 72. El 71 lo había pasado en Wetzlar como secretario de la legación del duque de Braunschweig en la Corte Imperial de Justicia. Allí se encontró con Goethe a quien conocía de los tiempos de estudiante en Leipzig. Cuando en 1774 apareció el «Werther», pensaron algunos que el joven Jerusalem y su fin trágico habían servido de inspiración para la novela del joven Goethe. (Cfr. Francisco Romero, *Jerusalem-Werther, aprendiz de filósofo,* en Ideas y Figuras, Buenos Aires 1949, pp. 71-83.) «¡Después de todo —escribía hace poco José María Alfaro (*Hoja del Lunes, de Madrid,* 27-10-80)—, Goethe fue muy capaz de inventar el destino de Werther, pero no de seguirlo!»; sí, sí, Jerusalem pertenecía al peligroso grupo de los que lo inventan para vivirlo. Es lo primero que de él dice Lessing: vivía filosóficamente hasta el fondo. Dentro de la facilidad con que el escándalo por ateísmo estallaba apenas asomaban trasuntos de espinosismo, ya hacía tiempo que en Alemania se sabía de la entrada de Espinosa en los ánimos de la generación montante. Lessing se daba perfectamente cuenta de que el tema Jerusalem era jugar con fuego, por eso en 1776 publicó sus artículos filosóficos, prologados y epilogados por él mismo, para señalar el nivel que habían alcanzado ya algunos conceptos que creía Lessing esenciales, relativos al llamado determinismo y sus consecuencias antropológicas, morales y políticas.

Los dos primeros artículos de Jerusalem obedecen a una cuestión que planteara la Academia de Ciencias de Berlín, sobre el origen de las lenguas. A dicho concurso se presentó también Herder con su *Tratado sobre el origen del lenguaje.*

El tercero de los artículos de Jerusalem, sobre la libertad, «es el que alargaba a menudo nuestras conversaciones, y no es para menos». «En Wolfenbüttel dio cima Lessing, teóricamente, a su determinismo« (Dilthey, IV 112-114. A este lugar de [**348**] Dilthey me referiré a continuación; sigue siendo el comentario más importante al decisivo texto lessinguiano sobre el espinosismo y sus consecuencias, con las implicaciones antropológicas que apunta Lessing al respecto).

A cuenta del artículo de L. W. Jerusalem sobre la libertad, tiene Lessing ocasión de tratar en vivo, en drama, en verdad la concepción espinosiana de la vida y la muerte, de la ética (de la virtud y sus recompensas...). En vivo. Además, tiene ocasión de tocar los puntos candentes y los interrogantes que habían quedado flotando sobre su relación con el joven Jerusalem, sobre esas largas conversaciones que mantenían, sobre esos temas extraños que se llevaban entre manos. Yo encuentro el prólogo lleno de insinuadas explicaciones sobre este último punto; casi todo él puede ser leído ventajosamente tocante a la claridad, si se lo refiere al mundo de emociones y habladurías que suscitó el suicidio, pero no como si un Lessing atemorizado se disculpara, ¡absit!, sino todo lo contrario, como quien se aprovecha y aprovecha la lección, la lección viva. Es decir, precisamente no negará, sino todo lo contrario, su convicción de la doctrina espinosiana sobre la liber-

tad. Pero hará bastantes precisiones para que no quepa duda de que no hubo indoctrinamiento del chico Jerusalem; esa corrupción de los jóvenes no era lo suyo ni lo de Sócrates; lo hacían mucho mejor. Dice Lessing: «Casi nunca nos veíamos a solas» —así que no hay secretos y todo está al descubierto; no había planes de conversación, bien que enseguida íbamos al grano y a las ultimidades; no había unanimidad sino de fondo: atención a la verdad cada cual desde su sitio, un sitio distinto; Jerusalem no se dejaba predicar, era muy independiente...—. Todo esto también formaba parte de la «salvación» de Jerusalem. Jerusalem había hecho *su* camino, su camino *verdadero,* no un camino al dictado; rayó muy alto y dejó dichas grandes e importantes cosas sobre la vida y la muerte, sobre la virtud y el premio a la virtud.

«Las peligrosas consecuencias del sistema» determinista: a) la nivelación de la virtud y el vicio o anulación de los valores, y b) la abolición de las recompensas y castigos. Jerusalem redefine lo uno y lo otro. La virtud es el dominio de la razón sobre nuestras pasiones (pasiones que son representaciones oscuras). La virtud es la fuerza de las representaciones claras (o claras y distintas), la fuerza que nos eleva sobre las representaciones oscuras y nos orienta hacia arriba y hacia adelante. La virtud trabaja en la dialéctica de lo oscuro y lo claro, pero a favor de lo claro. Así que sigue existiendo la virtud, en el sistema determinista, pero consiste en la fuerza que nos lleva a la claridad, a la actuación con motivos claros, racionales. Y por lo que hace a las recompensas, éstas no son más que grados distintos del camino de la perfección que ha de recorrer cada alma. Premio y castigo son relativos, son grados relativos de lo mismo. «Jerusalem explica perfectamente por vez primera —dice Dilthey (l. c., p. 113)— la relación existente entre estos estados morales futuros y presentes», anulando así la significación convencional del tránsito de esta vida a la otra, esa significación según la cual esta vida es la etapa del mérito y aquélla la de recompensas y castigos. Además, señala H. Göbel, en este comentario apunta Lessing por vez primera al tema de la transmigración de las almas, de la vuelta de las almas al mundo (cfr. *Educación,* nn. 93 ss. [p. 593]). Respecto a la doctrina de Jerusalem expuesta, sólo habría que preguntarse hasta qué punto estaba encaminado hacia ella cuando conoció a Lessing, hasta qué punto contribuyó Lessing a «sonsacársela», a «ponerlo en la pista», a insinuársela como dice él en otros lugares haber sido uso de Leibniz.

Un punto deja sin tocar del artículo del joven Jerusalem sobre la libertad: la responsabilidad de Dios con relación al mal. «En ese punto, Lessing se separaba, por tanto, de Jerusalem. Existía para él *otro sistema tan extraño a las miradas corrientes como aquél*» (Dilthey, IV 114).

[**349**] 2. H. Göbel ve ahí, como en *Tema prematuro* (p. 351 ss.), alusiones a aspectos del «Sturm und Drang».

3. Cfr. *Educación,* n. 20.21 (p. 577).

4. La tesis de que el lenguaje le había sido concedido, infundido, por Dios milagrosamente al hombre, había sido renovada por J. P. Süssmilch (*Intento de demostración de que la primera lengua no se origina del hombre, sino sólo del Creador,* Berlín 1766). El tema se había recrudecido como consecuencia de la contraposición sistemática entre la posición «filosófica» de entender *naturalistamente* (por la mera causalidad natural) la vida y la historia, incluida la historia bíblica, y entre la posición ortodoxa que pretendía explicar milagrosamente cuanto creía ver narrado como milagro en la Biblia. —La mitología caldea (del que es

un eco el relato de Gén. 11, 1-9), así como la india (Brahma cortó las ramas del orgulloso árbol elevado y cada rama se convirtió en una fe y un lenguaje) y la mejicana (Xelhua y la incendiada pirámide de Cholula), suponen que Dios da al hombre el don del lenguaje y su primera lengua. El hebreo era la *sancta lingua.* Desde Reuchlin (1500) hasta el *Glosario universal del hebreo,* del oratoriano Thomassin (1697), la tesis de la donación del hebreo a Adán y de su conservación por Noé era la oficial. La antigüedad había conocido ya la tesis naturalista, la de que el hombre aprendió a hablar como los niños (cfr. Lucrecio, *De rerum natura*). Cfr. *Historia de la lucha entre la ciencia y la teología,* por A. D. White, pp. 359 ss. (De Babel a la filología comparada).

5. Se refiere a la Sagrada Escritura.

6. A saber, el determinista, añade Dilthey en unguladas (IV 113). Cfr. aquí p. 374 s., donde Mendelssohn dice que Lessing trabajaba en elaborar un espinosismo limpio de consecuencias desfavorables para la moral, la sociedad y la política.

7. Cfr. *Educación,* nn. 93-100 (pp. 593 s.).

8. Lachmann-Muncker (XII 299 n. 1) dice que Jerusalem había objetado a la opinión de Mendelssohn de que el placer sensible brota de la representación de la mejora, o mayor perfección de la disposición del cuerpo: «Hay placeres sensibles con los que está indisolublemente unido de modo directo el sentimiento de un empeoramiento de la disposición del cuerpo... Además, hay placeres sensibles que acompañan a la representación evidente de *una imperfección del cuerpo que es de temer* surja de aquellos».

[**351**]

# SOBRE UN TEMA PREMATURO[1]

[1776]

> Los trabajos de filósofos serenos y de espíritus luciánicos[2], contra lo que ellos mismos llaman entusiasmo y fanatismo, ¿hacen más mal que bien? Y ¿en qué cerca tendrán que mantenerse los antiplatónicos[3], para ser útiles?
>
> (DEUTSCHE MERKUR)

He preferido decir «sobre un tema *prematuro*», en vez de decir «sobre un tema *del tiempo*». En primer lugar porque esto me suena demasiado a francés; además, porque un tema que está sobre el tapete en el tiempo presente no siempre es un tema *adecuado* al tiempo presente y ya *maduro* para tomar una decisión. Mi deseo es que el anterior título lleve a pensar más bien en esto último que en aquello.

Hace algún tiempo acogió el *Deutsche Merkur* en sus páginas un tema sobre el que se está escribiendo mucho ahora. También yo tengo que meditar un poco sobre él. Pero es una lástima que no sepa meditar más que con la pluma en la mano, ¡una verdadera lástima! No pienso más que para aprender. Si mis pensamientos acaban por tranquilizarme, rompo el papel; si no me tranquilizan, doylos a la imprenta. Cuando tengo que rectificar, con una pequeña humillación me doy por satisfecho[4].

El tema reza: *Los trabajos de filósofos serenos y de espíritus luciánicos contra lo que llaman ellos mismos entusiasmo y fanatismo, ¿hacen más mal que bien? Y, ¿en qué cerca tendrán que mantenerse los antiplatónicos para ser útiles?*

¡Extraño tema! Parécemelo así a una asombrada primera vista de conjunto. ¡Si supiera yo qué es lo que dio pie al tema o cuál es verdaderamente su objeto! ¿Se sabe al menos quién lo suscitó? ¿Un filósofo sereno y espíritu luciánico? ¿O un entusiasta y fanático?

[**352**] A juzgar por el giro debe de ser un entusiasta y fanático, pues entusiasmo y fanatismo parecen ser la parte atacada —mal comprendida por lo demás—, contra la que se corre el peligro de llegar demasiado lejos[5].

Pero, ¿qué me importan a mí la ocasión, la intención y el suscitador del tema? Lo que quiero no es decidir el asunto en favor de éste o de

aquél, teniendo en cuenta esto o lo otro; no quiero más que pensar sobre ello.

Pero, ¿cómo podré *pensar* un tema si no lo *examino* antes *a fondo*? ¿Cómo puedo albergar la esperanza de encontrar la solución si no tengo un concepto evidente, completo y preciso del tema y de sus partes? Vayamos pues paso a paso y πρωτον ἀπο των πρωτων (empecemos por el principio).

¿*Filósofos serenos*?—¿Eso no es algo así como una espada de acero? Es cierto que hay espadas de madera, pero llamar espada a una espada de madera es cosa que se hace por dar gusto a los niños.

Todas las personas serenas no son filósofos. Pero yo tenía entendido que los filósofos tenían que ser serenos.

Porque un filósofo fanático —¡vaya cosa!—. Alcanzo a comprender lo que será una cabeza filosófica fanática. Pero una cabeza filosófica no es ni mucho menos lo mismo que un filósofo. El filósofo ha de tener una cabeza filosófica como un soldado ha de tener valor. Pero no basta con ello. Un soldado ha de tener muchas más cosas que valor, y un filósofo ha de tener mucho más que agudeza natural.

Se dirá que eso es cavilar sobre palabras. —Quien no comienza su reflexión cavilando sobre palabras, no la acabará nunca, como poco. —Así que prosigamos.

*Filósofos serenos y espíritus luciánicos.* —¿Qué no es lo mismo una cosa que otra?—. Luciano fue un burlón, y el filósofo desprecia toda clase de burlas.—Las cabezas filosóficas pudieron hacer un día y podrían hacer otra vez, lo sé, que las burlas se convirtieran en piedra de toque de la verdad.—Pero por lo mismo ni fueron ni son filósofos esas cabezas filosóficas: no son más que cabezas filosóficas.

En consecuencia, filósofos serenos y espíritus luciánicos son dos clases diferentes de espíritus. De modo que también el tema es doble.

En primer termino, se pregunta si los trabajos de los filósofos serenos contra lo que llaman ellos entusiasmo y fanatismo producen más mal que bien.

[**353**] Se pregunta luego si los trabajos de los espíritus luciánicos contra lo que llaman ellos entusiasmo y fanatismo, producen más mal que bien. No es posible dar *una* respuesta a esa doble pregunta. Pues es fuerza que espíritus diferentes tengan diferente comportamiento.—Y podría suceder que mientras los trabajos de los filósofos serenos producen más bien que mal o nada más que bien, los trabajos de los espíritus luciánicos produjesen más mal que bien o nada más que mal. Y viceversa.

¿Cómo podrá ser pues la cerca del uno la misma que la del otro? Voy a hacer primero rápidamente un recorrido por la derecha y por la izquierda, y ver a dónde se va a parar[6]. ¿Es verdad que se encuentran otra vez en un mismo punto? —En lo de *entusiasmo* y *fanatismo.*

¡Entusiasmo! ¡Fanatismo!—¿Se empezó a hablar ayer de esas cosas? ¿Empezaron a manifestarse ayer sus efectos en el mundo? Y sus efectos —los efectos dichosos y los desdichados— ¿no habrán entregado hace ya tiempo su más íntima esencia al pacífico observador?

Todo el mundo sabe, ya lo creo, lo que es entusiasmo y lo que es fanatismo. Y lo sabe tan bien que la más exacta silueta, la imagen mejor esmaltada que yo ofreciera aquí, no conseguiría sino hacerlos más irreconocibles al pensamiento de cada uno.

Las explicaciones de las cosas conocidas son como los grabados superfluos de los libros, no sólo no ayudan a la imaginación del lector, es que la traban, la inducen a error.

Pero, ¿qué es lo que yo quiero hacer? El tema no habla siquiera de lo que son *realmente* el entusiasmo y el fanatismo. Se habla sólo de lo que *entienden* por entusiasmo y fanatismo los filósofos serenos y los espíritus luciánicos.

Y, ¿qué entienden por tal? —¿Lo que es verdaderamente el entusiasmo y fanatismo, o lo que no es tal?

Si entienden lo que es realmente, estamos otra vez encarrilados. Pero si entienden lo que no es tal, y resulta que hay *mil* cosas diversas que les parecen entusiasmo y fanatismo pero que no lo son, entonces sabe Dios sobre cuál de entre esas mil cosas diferentes me tendré que dejar caer para dar con el sentido del editor. Al tema le falta una determinación sin la cual es susceptible de un sinnúmero de soluciones.

P. E. Estos señores, que ni conozco ni me apetece conocer, sostenían que el calor y la expresión sensible y el amor ferviente a la verdad, la tendencia a tener opiniones propias y particulares, el atrevimiento a decir lo que se piensa y a decirlo tal como se [**354**] piensa[7], la tranquila confraternización con los espíritus afines —digo que consideraban a alguna o algunas de estas cosas, o a todas, como entusiasmo y fanatismo. Pues, ¡tanto peor para ellos!— Y luego está ahí la cuestión de si los trabajos que se llevan a cabo contra esas cualidades mal comprendidas, en las cuales se apoya la verdadera vida filosófica de una cabeza pensante, producen más mal que bien.

Pero, ¿cómo pueden tal? ¿Cómo es posible que unos filósofos serenos, por lo menos estos, puedan pensar de manera tan equivocada y tosca? —¡Filósofos!— Semejante cosa parece ir mejor con los espíritus luciánicos, pues a menudo son también entusiastas y, en su inconsiderada condición alegre, creen que un golpe de ingenio es una razón[8], y que es una refutación lo que no pasa de ser un desplante.

Pero lo dicho: filósofos. —¿No deberían saber mejor los filósofos qué es entusiasmo y qué es fanatismo? ¿Filósofos?

Pues, ¿qué hace en fin de cuentas el filósofo contra el entusiasmo y el fanatismo? —No sólo no hace nada contra el entusiasmo de la *exposi-*

*ción,* sino que, al contrario, lo cultiva con el mayor esmero. Sabe muy bien que el entusiasmo es el ἀκμη, la cumbre, la flor de todas las bellas artes y las ciencias y que, si disuades del entusiasmo a un poeta, a un pintor, a un músico, lo que haces es recomendarle que siga siendo un mediocre toda su vida. —Pero, ¿qué decir contra el entusiasmo de la *especulación,* contra ese entusiasmo en que se encuentra tan a menudo él mismo? —Pues, simplemente, procura guardarse de que ese entusiasmo lo convierta en un entusiasta. Igual que el buen catador cuando degusta el vino, y quien gusta de tomar unos vasos entre amigos, se cuidará de no convertirse en un borracho. Y lo que el filósofo hace consigo mismo, por su propio bien, ¿no ha de serle lícito hacerlo respecto a otros? Las oscuras sensaciones vitales, habidas en su entusiasmo, procura esclarecérselas en ideas claras, una vez vuelve a enfriarse[9]; ¿por qué no ha de serle lícito hacerlo con las oscuras sensaciones de los demás? ¿Cuál es, pues, su herramienta, no siendo ésta? Si finalmente da con un doble entusiasmo el filósofo, es decir, si da con un entusiasta de la especulación, que posee también el entusiasmo de la exposición, ¿qué hacer entonces? Distingue. Admira lo uno y examina lo otro.

Esto hace el filósofo en relación con el entusiasmo. ¿Y en relación con el fanatismo? Pues, ¿no son esas dos una sola cosa? ¿La palabra fanatismo es algo más que un mote despectivo del entusiasmo? ¡Imposible! Porque hay entusiastas que no son fanáticos. Y [**355**] hay fanáticos que lo que menos son es entusiastas, que apenas si se toman la molestia de parecerlo.

Fanático, fanatismo viene de enjambre, del enfurecerse, y se dice especialmente de las abejas. En consecuencia la característica propia del fanático es su ansia de hacer enjambre[10].

Según los propósitos que llevan al fanático a hacer enjambre y según los medios de que para ello se sirve, son diversos los tipos de fanatismo.

Sólo porque los fanáticos que se proponen la realización de ciertos conceptos religiosos y pretenden poseer impulsos divinos y revelaciones personales (sean estafadores o estafados, engañados por sí mismos o por otros), para alcanzar aquel propósito, que luego no es más que el medio para lograr otro propósito; digo que sólo porque estos fanáticos constituyen por desgracia la clase más numerosa y peligrosa de fanáticos, se les ha llamado fanáticos κατ' ἐξοχην [por antonomasia].

No importa que muchos fanáticos de esa clase no quieran en absoluto llamarse fanáticos porque no pretenden tener impulsos divinos o revelación personal alguna. Todos los fanáticos son tan prudentes que saben exactamente cuál es la máscara que se han de poner en cada momento. Hay una máscara buena para los tiempos en que dominan la superstición y la tiranía. Tiempos más filosóficos requieren una máscara más filosófica. —Pero, ¡os reconocemos *por cierto,* máscaras *encubiertas*! *Sí* que

sois fanáticos —pues queréis hacer enjambre. Sois fanáticos de la más peligrosa índole, porque eso en cuyo favor pretendéis poseer impulsos y revelaciones divinas, esa ciega fidelidad, buscáis mantenerla sustrayéndola a una investigación fría, pretendiendo persuadir de que es inaplicable a ciertas cosas y negándoos a llevarla más allá de lo que vosotros mismos queréis y podéis llevarla.

¿Qué hace el filósofo frente a este fanatismo en la acepción más amplia? —¡El filósofo!— Pues tampoco me ocupo ahora del espíritu luciánico. Así como los trabajos de éste contra el entusiasmo no pueden llegar muy lejos porque él mismo es un entusiasta, tampoco sus trabajos contra el fanatismo pueden resultar útiles en manera alguna, pues él mismo es un fanático. También él quiere hacer enjambre. Quiere que estén de su parte los que se ríen. ¡Un enjambre de guasones! ¡El enjambre más risible y ridículo de todos!

Dejemos las caricaturas. —La pregunta es ésta: ¿Qué hace el filósofo frente al fanatismo?

Como el filósofo no se propone nunca formar enjambre ni se asocia fácilmente a un enjambre y como además comprende que a [**356**] los fanatismos sólo se les contrarresta con otro fanatismo, lo que el filósofo hace contra el fanatismo es no hacer absolutamente nada. A no ser que se le quiera imputar como trabajos contra el fanatismo el que labore por aclarar y hacer lo más evidente posible los conceptos de que se trata cuando el fanatismo se basa en un *entusiasmo especulativo,* o pretende basarse en él.

No cabe duda de que así quedaron pulverizados muchos fanatismos. Pero el filósofo no prestó atención alguna a los individuos fanáticos, sino que fue haciendo tranquilamente su marcha. Sin dar manotazos contra los mosquitos que vuelan en enjambre ante él, con su mero moverse, incluso estándose tranquilamente sentado, hace pagar nada menos que con la vida. A uno lo aplasta, al otro se lo traga, otro se enreda en su vestido, otro se abrasa en el quinqué. Si alguno se hace sentir con su aguijón más de la cuenta en algún punto sensible, ¡zas! Si le da, uno menos; si no le da, que vuele, que ancho es el mundo.

En el fondo, éste es el único influjo que ejercen en todas las situaciones humanas, sin quererlo, los filósofos. Por eso es tanta la irritación que contra el filósofo tienen el entusiasta y el fanático. Pueden llegar a ponerse rabiosos cuando ven que al cabo todo va según la cabeza del filósofo y no según la de ellos.

Lo que hace a los filósofos incluso un poco suspicaces y parciales para con los entusiastas y fanáticos, es que, si no hubiera ya entusiastas y fanáticos, saldrían perdiendo a más no poder los filósofos. No sólo porque se perdería el entusiasmo por la *exposición,* que para ellos es una fuente vital de placeres y observaciones, sino también porque el entu-

siasmo por la *especulación* es para ellos un riquísimo filón de ideas nuevas, una bien alegre cima para más amplias perspectivas; frecuentan muy a gusto esa mina y suben muy a gusto a esa cima, aunque una de cada diez veces no encuentren allá arriba el tiempo que se requiere para ver el panorama. Y entre los fanáticos encuentra el filósofo a muchos hombres valerosos que se apasionan por los derechos de la Humanidad y con quienes, si el tiempo y las circunstancias lo exigieran, se uniría bien a gusto, como se entrega al análisis de las ideas encerrado entre cuatro paredes.

¿Qué filósofo fue más sereno que Leibniz? ¿Quién hubiera tolerado más a disgusto que Leibniz a los entusiastas? Mas, ¿quién utilizó mejor que él a tantos entusiastas? El sabía incluso que cuando no hay nada que aprender de un entusiasta alemán, hay que leerlo por su idioma. ¡Así de razonable era Leibniz! —¡Y no hay nadie más odiado de los entusiastas que ese Leibniz! Dondequiera que topan con su nombre, les dan calambres. Y como *Wolff,* de [**357**] algunas ideas leibnizianas a veces mal entendidas, ha tejido un sistema que, con toda seguridad, no hubiera sido un sistema de Leibniz, resulta que hay que castigar eternamente al maestro por las faltas del alumno. —Algunos de ellos saben muy bien cuánta distancia hay, con todo, entre el maestro y el alumno, pero no quieren saberlo. Resulta hasta cómodo, a cuenta de la cerrazón y del mal gusto del discípulo, denostar la acerada mirada del maestro que con tanta precisión supo señalar siempre si contenían verdad o no, y en qué grado, las exposiciones mal digeridas de los entusiastas.

«¡Ay, esa mirada devastadora, que mata, nefasta!» —dice el entusiasta. Se presenta un hombre sereno, hace una pequeña distinción, ¿y por esa cochina distinción lo tengo que dejar caer todo? ¡Ya veis para qué sirven las distinciones! Estropean los nervios. Ya no me siento como antes. Había yo atrapado la Verdad, la tenía enteramente en mi poder: —¿Quién quiere negarme mi propio sentimiento? —No, no tenéis que distinguir ni analizar: lo que os digo tenéis que tomarlo, no como podríais pensarlo vosotros mismos, sino como lo siento yo, como quiero demostrar que debéis sentirlo también vosotros si El os concede su gracia y bendición.»

En traducción mía: —¡Si os concede Dios la gracia y la bendición de malinterpretar y pisotear la única bendición indudable con que Dios equipa al hombre![11]

Claro, claro, ¿qué otra cosa podía responder aquel buen hombre del puerto de Atenas, cuyo buen entusiasmo expulsó un viejo médico, no sé si con un purgante o con verdegambre, qué otra cosa sino: ¡envenenador!?

Así que no de otra manera se conduce el filósofo frente al entusiasmo y al fanatismo. ¿No es bueno todo lo que hace? ¿Qué mal podría haber

en ello? ¿Qué quiere decir, pues, la pregunta sobre si puede haber algo malo en lo que hace?

[**358**]

## DATOS Y NOTAS

1. El «Teusche Merkur», periódico fundado y dirigido por Wieland, había planteado a sus lectores tres preguntas invitándolos a debatirlas. El trasfondo del asunto era la tensión creciente entre los representantes de la vieja filosofía tradicional, establecida y respetable, y la irreverente juventud del «Sturm und Drang» —el «Werther», de Goethe, se había publicado recientemente (1774). La segunda de las susodichas preguntas constituía el tema de este trabajo.

Lessing leyó una primera respuesta visceral: contra los filósofos serenos y los espíritus luciánicos. Luego intervino Herder, manteniéndose en un plano teórico ideal: el hombre se movería entre dos polos y de ellos el uno sería el entusiasmo o sentimiento y el otro sería la filosofía o la razón. (Cfr. Karlmann Beyschlag).

Las reflexiones de Lessing son mucho más complejas y se elevan hasta... Leibniz. Para Lessing el tema realmente es: Fanatismo y filosofía, o mejor dicho: actitud filosófica y actitud fanática o entusiasta. Hay que hacer distinciones para una tipología del fanatismo (pacífico, irritado, frío) y de la filosofía (filósofo, cabeza filosófica, entusiasta de la especulación, profesor de filosofía...). Lessing no interviene sino para ofrecer a cada cual la posibilidad de que advierta cuál es su sitio y dónde está en realidad; luego, si quiere mover... —El escrito se publicó póstumamente.

2. Luciano de Samosata, filósofo cínico de la segunda mitad del siglo II, muy leído por la nueva juventud. Cuando «volvió», Luciano fue «sin duda el maestro de Erasmo» (Dilthey) y, por mucho que Lutero metiera en el mismo saco a Erasmo con Epicuro y Luciano, no dejó de apoyarse en este último Melanchton para fundamentar sus «notiones communes». En la vuelta del siglo II al III, muchas veces no se podía distinguir a primera vista entre un «luciánico» y un cristiano, por extraño que esto pueda parecer.

3. A los platónicos, la cuestión formulada los supone entusiastas. Cfr., también p. 459 s.

4. Cfr. *Axiomata,* aquí p. 478 («si lo conozco ya...»).

5. Cfr. *Leibniz. Penas eternas,* p. 301, donde señala cómo Leibniz prefería quedarse corto en su crítica de la ortodoxia (entusiasmo y fanatismo regulares o [**359**] normalizados), antes que pasarse y perderse la verdad que la ortodoxia custodia y transmite sin entenderla. Esta de Leibniz es una lección firmemente aprendida por Lessing.

6. Cfr. *Educación,* n. 91 (p. 593 s.).

7. Cfr. *Jacobi,* nota 27 (p. 377).

8. Cfr. p. 399 (*Reflexiones y Observaciones*): «Dios no es ingenioso...»

9. Cfr. *Burke,* p. 283.

10 *C*fr. *Jerusalem* (aquí p. 342), el comportamiento de los verdaderos defensores de la verdad, cada uno, por separado, desde su sitio. Cfr. también *Educación,* nn. 87-90 (p. 592 s.).

11. Es decir, la razón que sale de dudas mediante la claridad y la distinción.

[**361**]

# F. H. JACOBI
# SOBRE SUS CONVERSACIONES CON LESSING[1]

Yo[2] había sentido siempre un gran respeto por este gran hombre, pero después de sus disputas teológicas y de leer su «*Parábola*»[3], se me había avivado el deseo de conocerlo más de cerca. Tuve la fortuna de que le interesaran los papeles de Allwills[4], de que primero me enviara amigables saludos por medio de personas que viajaban y, finalmente, de que el año 79 me escribiera. Le contesté que para comienzos del siguiente año tenía previsto un viaje que me llevaría por Wolfenbüttel, donde esperaba yo ansiosamente poder conjurar en él los espíritus de algunos estudiosos de quienes no podía conseguir que se soltaran a hablar de ciertas cosas.

Tuvo efecto mi viaje, y el cinco de julio a mediodía abracé a Lessing por vez primera.

El mismo día hablamos sobre muchas cosas importantes; también de personas, morales y no morales, de ateos, deístas y cristianos.

A la mañana siguiente vino Lessing a mi habitación cuando aún no había acabado yo algunas cartas que tenía que escribir. Le alargué varias cosas de las que llevaba en mi cartera, para que ocupara el tiempo mientras tanto. Al devolvérmelas preguntó si no tenía nada más que pudiera leer. «Pues sí, le dije (iba yo a sellar ya las cartas), aquí queda una poesía; —ha dado usted tantos escándalos que bien puede recibir uno.»[5]

LESSING.—(Después de leer la poesía y mientras me la devol-[**362**]-vía.) No me he escandalizado; ya hace tiempo que sé eso por mí mismo.

YO.—¿Conoce usted la poesía?

LESSING.—La poesía no la leí nunca, pero me parece buena.

YO.—A su manera, a mí también me lo parece; de otro modo no se la hubiera mostrado.

LESSING.—Lo digo en otro sentido... El punto de vista en que se pone esa poesía es mi propio punto de vista... Los conceptos ortodoxos sobre la Divinidad ya no me aprovechan; no puedo saborearlos. Εν και παν! No sé otra cosa[6]. Por ahí se encamina esa poesía, y he de reconocer que me gusta mucho.

YO.—Entonces estará usted la mar de acuerdo con Espinosa.

LESSING.—Si he de invocar a alguien, no sabría hacerlo a ningún otro.

YO.—A mí no me cae mal Espinosa; ahora ¡menuda solución la que encontramos en su nombre!

LESSING.—¡Bueno! Si usted quiere... Pero..., ¿conoce usted algo mejor?

Entre tanto había entrado el director Wolke[7], de Dessau, y nos fuimos juntos a la biblioteca.

A la mañana siguiente, cuando volví a mi cuarto después del desayuno para vestirme, vino al cabo de un rato Lessing. Me estaban peinando y acampó al fondo de la habitación, calmo, en una mesa. No bien estuvimos solos y tomé asiento a la otra parte de la mesa en que Lessing se arrellanara, rompió a decir: «He venido para hablar con usted sobre mi Εν και παν; ayer se asustó usted».

YO.—Me sorprendió, y es posible que me sonrojara y palideciera, pues yo mismo noté mi desconcierto. Pero, asustarme, no. La verdad es que nada sospechaba menos que encontrar en usted a un espinosiano o panteísta. ¡Me lo dijo usted tan lisamente! Yo venía a verle a usted, principalmente, por conseguir su ayuda contra Espinosa.

LESSING.—Entonces, ¿le conoce usted?

YO.—Creo que como muy pocos le han conocido.

LESSING.—Pues no habrá que ayudarle a usted. Preferirá hacerse amigo suyo. No hay más filosofía que la filosofía de Espinosa.

YO.—Puede. Si el determinista quiere ser consecuente tiene que hacerse fatalista; luego, el resto va de suyo.

LESSING.—Veo que nos entendemos. Tanto mayor es la curiosidad que siento por saber de usted esto: cuál cree ser el espíritu del espinosismo; me refiero al espíritu que circulaba en el mismo Espinosa.

[**363**] YO.—No fue otro sin duda que el antiquísimo «a nihilo nihil fit», que trajo Espinosa a colación siguiendo los más abstractos conceptos, como hicieran antes de él los cabalistas filosofantes y otros. Según esos conceptos abstractos, encontró que, con el originarse de algo en el infinito, sea cual sea la imagen con que tal cosa se enmascare, con cualquier cambio que se produzca en el mismo, se supone que *de la nada sale algo.* Es decir, rechazó toda *transición* de lo infinito a lo finito, absolutamente todas las «causas transeúntes», «secundarias» o «remotas»[8], y, en lugar del Ensoph[9] emanante, puso sólo un Ensoph *inmanente,* una causa inmanente y eternamente inmutable *en si* [misma] del mundo, la cual sería junio con todas sus consecuencias —uno y lo mismo...

Esa causa inmanente e infinita como tal, *explicite* no tiene ni inteligencia ni voluntad, pues que, como consecuencia de su *unidad* trascendental y de su infinitud total y absoluta, no puede tener objeto alguno del pensar y del querer[10]; y una capacidad de sacar un concepto *antes del concepto,* o un concepto anterior a su objeto y *causa completa de sí mismo,* así como una voluntad que produjera la volición y se determinara *absolutamente* a sí misma, son puros despropósitos...[11]

... La objeción de que no es posible una serie infinita de operaciones (que tampoco son *meras* operaciones, porque la causa inmanente está siempre y en todas partes), se refuta a sí misma, porque toda serie que no

surja de la *nada* tiene que ser en fin de cuentas una serie infinita. De donde se sigue de nuevo qué, como cada concepto particular tiene que derivarse de otro y se ha de referir *directamente a un objeto real previo,* no puede haber en la causa primera, que es naturaleza infinita, ni pensamientos particulares ni particulares determinaciones de la voluntad —sino que sólo pueden referirse a la estola universal anterior y primera... La causa primera no puede actuar por intenciones o causas finales porque tampoco existe por una cierta intención o finalidad; y no puede tener un motivo para *empezar* o *acallar* de realizar algo, puesto que es *principio* o *fin* en sí misma... En el fondo, lo que llamamos secuencia o duración es pura *quimera,* pues como la *operación real* es al mismo tiempo que su causa *real completa y* no se distingue de ella más que según la representación, resulta que la secuencia y la duración, *en verdad,* no son más que un cierto modo y manera de considerar lo diverso en lo infinito.

LESSING.—No será el Credo lo que nos desuna[12].

YO.—Eso, en ningún caso. Pero mi Credo no radica en Espinosa.

[**364**] LESSING.—Espero que no esté en *ningún* libro.

YO.—No sólo eso; creo que el mundo tiene una causa personal inteligente.

LESSING.—Ah, pues tanto mejor. Porque tendré ocasión de oír algo completamente nuevo.

YO.—No se alegre demasiado por eso. Yo, este asunto, lo arreglo dando un *salto mortale*[13]. Y a usted no le gusta gran cosa agachar la cabeza.

LESSING.—No diga eso, ojalá no me encuentre yo mismo, un día, en esa situación. Pero usted volverá a ponerse de pie. Es decir —si no es un secreto—, yo quiero pedírselo.

YO.—Puede verlo en mí siempre. Todo estriba en que yo del fatalismo concluyo directamente contra el fatalismo y contra cuanto con él se relaciona. —Si lo que hay son meras causas eficientes, pero no hay causas finales, resultará que la facultad de pensar no tiene en toda la Naturaleza más función que la de un mero ver; su único quehacer consiste en acompañar al mecanismo de la causa eficiente. La conversación que estamos teniendo ahora no es más que una posición de nuestros cuerpos y, disolviendo en sus elementos todo el contenido de esta conversación, no queda más que extensión, movimiento, grado de velocidad, junto con los conceptos sobre ello y con los conceptos de dichos conceptos. En el fondo, el inventor del reloj no lo inventó; no fue más que un espectador de su aparición a partir de fuerzas que se desarrollan ciegamente. Lo mismo, cuando Rafael proyectó la Escuela de Atenas[14], y cuando Lessing escribió su «Natán». Lo mismo vale de todas las filosofías, artes, formas de gobierno, guerras por mar y tierra; en una palabra, de todo lo posible. Pues que tampoco operan los afectos y pasiones en cuanto sentimientos y

pensamientos; o mejor dicho, en cuanto *llevan consigo* sentimientos y pensamientos. Lo que sucede es que nosotros *creemos* haber actuado por ira, amor, magnanimidad o por decisiones racionales. ¡Pura quimera! Lo que nos mueve en todos esos casos, en el fondo, es *un algo* que *no sabe nada* de todo eso y que, como tal, está privado absolutamente de sentimiento y pensamiento, pues éstos, el sentimiento y el pensamiento, no son más que conceptos de extensión, movimiento, grados de velocidad, etc. Si alguien puede aceptar esto, no seré yo quien refute su opinión. Si no puede aceptarlo, tendrá que ser antípoda de Espinosa.

LESSING.—Observo que le gustaría tener voluntad libre. A mí no me apetece tenerla[15]. Lo que acaba de decir usted no me asusta lo más mínimo. Entre los prejuicios humanos está el de considerar al pensamiento como lo primero y principal y querer deducirlo todo [**365**] de él, puesto que todo, incluidas las representaciones, depende de principios superiores. Mas, como es manifiesto, la extensión, el movimiento y el pensamiento se basan en una fuerza superior que dista mucho de agotarse en tales operaciones. Dicha fuerza ha de ser infinitamente superior a tal o cual operación; de manera que también puede ser accesible por una suerte de fruición, una fruición que no sólo trasciende a todos los conceptos, sino que reside completamente *fuera* del concepto. El hecho de que no podamos mentarla, no suprime la posibilidad[16].

YO.—Va usted más allá que Espinosa. Para éste lo primero es el entendimiento.

LESSING.—¡En el *hombre*! Pero estaba muy lejos de dar por el mayor de los métodos nuestra pobre manera de actuar de acuerdo con intenciones, y de colocar al pensamiento por encima.

YO.—Para Espinosa, el entendimiento es la mejor parte en *todas* las naturalezas *finitas,* porque es la parte donde la naturaleza finita se sale de su finitud. En cierto modo podría decirse que también él concede dos almas a todo ser: una relativa sólo a la cosa particular actual y otra relativa al todo. A esta segunda alma la hace también inmortal[17]. Por lo que atañe a la sustancia única infinita de Espinosa, por sí sola y fuera de las cosas particulares, no tiene existencia determinada o plena. Si tuviera una realidad propia, especial, individual en su unidad (por expresarme así); si tuviera personalidad y vida, también en ella sería el entendimiento la mejor parte.

LESSING.—Bien. Pero entonces, ¿con qué ideas concibe usted a su personal Divinidad extramundana? ¿Con las ideas de Leibniz, quizá? Me temo que en su corazón era espinosiano.

YO.—¿Lo dice usted en serio?

LESSING.—¿Duda usted de ello en serio? —Los conceptos de Leibniz sobre la verdad eran de tal hechura que no podía sufrir que a la verdad se le pusieran vallas demasiado estrechas. Muchas de sus opiniones fluyen

de ese modo de pensar, y muchas veces, por grande que sea la agudeza que uno tenga, resulta muy difícil descubrir su verdadera opinión. Por eso, precisamente, lo tengo por tan valioso, por esa su manera grande de pensar, y no por esta o la otra opinión que parecía tener o que tenía realmente.

YO.—Perfecto. A Leibniz le gustaba «sacar fuego de todo pedernal»[18]. Pero usted ha dicho de una cierta opinión, del espinosismo, que Leibniz en *su corazón le era muy afecto*[19].

LESSING.—¿Se acuerda usted de un lugar de Leibniz donde se dice de Dios que se encuentra en permanente expansión y contrac-[**366**]-ción y que esto sería la creación y la existencia del mundo?[20]

YO.—Conozco sus fulguraciones[21], pero ese lugar me resulta desconocido.

LESSING.—Voy a buscarlo y ya me dirá usted qué podía o *tenía* que pensar ahí un hombre como Leibniz.

YO.—Muéstreme ese lugar. Pero he de decirle de antemano que, al acordarme de tantos otros lugares del mismo Leibniz, de tantas cartas suyas, de sus tratados, de su «Teodicea» y sus «Nouveaux Essais», de su trayectoria filosófica en general, me turbo ante la hipótesis de que ese hombre no creyera en una causa supramundana sino sólo en una causa ultramundana del mundo.

LESSING.—Ese aspecto he de concedérselo. También resultaría ser preponderante. Y concedo que he dicho un poco demasiado. Con todo, el lugar a que me refiero —y otros muchos— sigue siendo extraño. —Pero, ¡no nos desviemos! ¿Cuáles son, pues, según usted, las ideas antípodas del espinosismo? ¿Cree usted que los principios de Leibniz acaban con él?

YO.—¿Cómo voy a creerlo si estoy fervientemente convencido de que el determinista consecuente no se diferencia del fatalista?... Las mónadas, con sus *vinculis*[22], me ponen ante una extensión y un pensamiento, ante una *realidad* en general tan incomprensible como me resultaba ya antes, y no sé entonces por dónde tirar. Me sucede como si encima me saliera algo del bolsillo... Por lo demás, no conozco otro sistema que esté tan de acuerdo con el espinosismo como el de Leibniz. Y resulta difícil decir cuál de sus autores nos toma y se toma el pelo más y mejor. Aunque, ¡seamos honestos!... Mendelssohn ha mostrado claramente que la *harmonia praestabilita* se encuentra en Espinosa[23]. Ya sólo por eso échase de ver que Espinosa ha de contener todavía mucho más de los principios de Leibniz, o Leibniz y Espinosa (a quien difícilmente habrían aprovechado las lecciones de Wolff) no hubieran sido las cabezas consecuentes que indiscutiblemente fueron. Yo me atrevo a exponer, sacada de Espinosa, toda la doctrina leibniziana sobre el alma... En el fondo tienen también ambos la misma doctrina sobre la libertad, y su teoría se distin-

gue sólo por una trampa. Mientras que Espinosa ilustra («Ep.», LXII, «Op. Posth.», pp. 584 y 585) nuestro sentimiento de la libertad con el ejemplo de una piedra que pensara y conociera, que se esfuerza todo lo que puede para proseguir su movimiento; Leibniz ilustra lo mismo («Teod.», 50) con el ejemplo de una aguja magnética que tuviera ganas de moverse hacia el norte y se pensara que se mueve con independencia de otra causa por cuanto no se percata del movimiento imperceptible de la materia [**367**] magnética... Leibniz explica la causa final mediante un «appetitum», un «conatum inmanentem (conscientia sui praeditum)». Exactamente lo mismo Espinosa que, en este sentido, pudo admitirla perfectamente y que, como Leibniz, pone *la esencia del alma en la representación de lo exterior y en el apetito.* En suma, si se va al fondo del asunto, se encuentra que, para Leibniz, igual que para Espinosa, toda causa final presupone una causa eficiente... El pensamiento no es la fuente de la sustancia, sino la sustancia la fuente del pensamiento. O sea, antes del pensamiento ha de admitirse, como lo primero, algo no pensante, algo que ha de ser pensado como lo que se encuentra antes que todo, si no en la realidad absolutamente, sí según la representación, el ser, la naturaleza interna. Por eso, bien honestamente, llama Leibniz a las almas «des automates spirituels»[24]. Pues (hablando profunda y completamente en sentido leibniziano, en cuanto creo entenderlo), ¿cómo puede *subsistir* y *obrar* el principium de todas las almas en alguna parte por sí mismo...: el espíritu antes de la materia, el pensamiento antes del objeto? Ese gran nudo que habría tenido que deshacer él para ayudarnos realmente en nuestra necesidad, ese nudo lo dejó tan enredado, como era él de...

LESSING.— ...No lo dejo a usted en paz; usted tiene que publicar ese paralelismo..., pues las gentes aún siguen hablando de Espinosa como de un perro muerto...

YO.—Seguirán hablando igual antes que después. Para comprender a Espinosa es menester un esfuerzo demasiado largo y seco del espíritu. Y quien vea oscura *una* línea de su «Ética», ya no lo capta; quien no comprenda cómo ese gran hombre podía tener la más firme convicción interior de su filosofía, convicción que exterioriza tan frecuente y expresamente. Al final de sus días aún escribe: ... «non praesumo, me optimam *invenisse* philosophiam; *sed veram me intelligere scio*»[25]. Semejante tranquilidad de espíritu, ese cielo en la inteligencia que se había hecho la clara cabeza pura de Espinosa[26], lo han podido probar pocos.

LESSING.—¡Y no es usted espinosiano, Jacobi!

YO.—No, honradamente.

LESSING.—Honradamente, lo que tiene que hacer usted es volver la espalda a todas las filosofías, por la suya[27].

YO.—¿Por qué volver la espalda a todas las filosofías?

LESSING.—Bueno, entonces usted es un perfecto escéptico.

YO.—Al contrario, me aparto de una filosofía que hace inevitable caer en un perfecto escepticismo.

LESSING.—Y, ¿hacia dónde se vuelve?

[**368**] YO.—Hacia la luz, de la que dice Espinosa que se ilumina a sí misma y a las tinieblas. Yo quiero a Espinosa porque, más que ningún otro filósofo, me ha conducido al completo convencimiento de que hay cosas que no es posible descubrir, no hay que cerrar los ojos ante ellas, sino tomarlas corno se las encuentra. Yo no tengo un concepto más interior que el de causa final ni un convencimiento más vivo *que el de que hago lo que pienso,* en vez de *limitarme a pensar lo que hago.* Es cierto que así he de aceptar una fuente del pensar y el actuar que permanece absolutamente inexplicable para mí. Si quiero explicarla absolutamente, vengo a dar en la segunda proposición, cuya aplicación a los casos particulares, y considerada en toda su amplitud, apenas puede soportarla una inteligencia humana.

LESSING.—Usted se expresa casi tan contundentemente como un decreto del congreso de diputados de Augsburgo. Yo sigo siendo un honesto luterano y mantengo «el error y blasfemia, más animal que humano, de que no hay libre albedrío»; a lo que se avenía *la clara cabeza limpia* de su Espinosa.

YO.—Espinosa mismo hubo de disimular no poco para ocultar su fatalismo en sus aplicaciones al comportamiento humano, especialmente en su cuarta y quinta parle, donde diría yo que desciende de cuando en cuando al nivel de sofista. Y justo eso es lo que yo sospechaba, que incluso la mejor cabeza va a parar a cosas absurdas si quiere explicarlo absolutamente todo, ponerlo todo de acuerdo en conceptos claros y, si no, no admitir nada.

LESSING.—Y, ¿quién no va a querer explicar?

YO.—Quien no quiere explicar lo incomprensible sino saber sólo los límites donde comienza, reconociendo que está ahí y nada más; de ése, creo que ha conseguido hacer en sí el mayor espacio posible para una auténtica verdad humana[28].

LESSING.—Palabras, querido Jacobi, palabras. Los límites que usted quiere establecer, no es posible determinarlos. Y, por otra parte, abre usted las puertas a las fantasías, al sin sentido y a la ceguera.

YO.—Creo que habría que determinar esos límites; yo no quiero *establecerlos* sino solamente encontrar los que hay puestos y dejarlos ahí[29]. Por lo que hace al sin sentido, a las fantasías y a la ceguera...

LESSING.—De eso hay dondequiera que imperen los conceptos descabellados.

YO.—Más aún, donde imperen los conceptos *engañosos.* Y ahí tiene también su elevado trono la fe más ciega y sin sentido, si no la más necia. Pues quien se pirró alguna vez por ciertas explicaciones, [**369**] luego

acepta a ciegas cualquier consecuencia que se saque de ellas siguiendo alguna conclusión que no sepa desvirtuar. Y ya será mucho si no se vuelve loco.

... En mi opinión, el mayor mérito del investigador consiste en descubrir *existencia,* en revelarla... El explicar es para él un medio, un camino hacia la meta, un objetivo próximo y jamás último. Su objetivo último es algo que no se puede explican lo insoluble, inmediato, simple... El afán desmesurado de explicaciones hace que busquemos lo común tan ardorosamente que no prestamos atención a lo que en las cosas hay de diferente. No queremos más que relacionar; cuando el hecho es que muchas veces distinguimos entre las cosas con mucho mayor provecho... Cuando componemos y conjuntamos sólo lo que en las cosas hay de explicable, se produce en el alma un cierto resplandor que ciega más que alumbra. Entonces, lo que —con profundidad y elevación— llama Espinosa el conocimiento del género superior, lo sacrificamos al conocimiento del género inferior. Cerramos el ojo con que el alma ve a Dios y se ve a sí misma, para contemplar tanto más distraídamente con los solos ojos corporales...

LESSING.—¡Bien, muy bien! Yo puedo echar mano también de lodo eso, pero no puedo servirme del mismo modo. No me cae mal en general su salto mortal, y comprendo que un hombre de cabeza pueda bajarla de ese modo para salir adelante. Lléveme con usted, si es posible.

YO.—Si quiere usted marcar el paso elástico que me empuja, luego va de suyo.

LESSING.—Para eso haría falta también saltar, y ese salto ya no se lo puedo pedir a mis viejas piernas y a mi pesada cabeza.

A esta conversación, de la que he transmitido sólo lo esencial, siguieron otras, que por más de un camino nos conducían a los mismos temas.

Una vez dijo Lessing, medio sonriendo, que él a lo mejor era el ser supremo, que estaría, al presente, en estado de máxima contracción. —Yo le rogué por mi existencia. —Contestó que no lo decía en ese sentido y se explicó de un modo que recordó a Heinrich Morus y a Van Helmont[30]. Aún se manifestó con mayor claridad Lessing, pero de tal modo que muchas veces, en rigor, podía hacerlo sospechoso de andar relacionado con la Cabala. Eso lo divertía no poco y de ahí tomé ocasión de hablar del *Kibel* o *Kabala* en el *sentido más propio, desde el punto de vista* siguiente, a saber, que, en y por sí mismo, es imposible mostrar lo infinito a partir de lo finito y [**370**] descifrar el tránsito del uno al otro, o su proporción, mediante fórmula alguna; en consecuencia, si se quisiera decir algo sobre ello, habría que hablar a partir de una revelación. Lessing siguió en su posición de *querérselo conseguir todo naturalmente,* y yo de que no puede haber ninguna filosofía natural de lo sobrenatural

pero que, sin embargo, existían, como es palmario, ambas cosas (lo natural y lo sobrenatural).

Cuando Lessing se representaba una divinidad *personal,* la pensaba como el alma del Universo, y al Todo, por analogía, como un cuerpo orgánico. Así que esa alma del Todo, como todas las otras almas *en tanto almas,* no sería, según todos los sistemas posibles, más que un efecto. El ámbito orgánico de la misma, no obstante, no podría pensarse según la analogía de las *partes* orgánicas del Todo por cuanto no podría relacionarse con nada existente fuera de él ni podría tampoco tomar y recibir de fuera. O sea, que, para mantenerse en vida, tendría que retraerse en cierta medida sobre sí mismo de tiempo en tiempo, tendría que reunir en sí la muerte y la resurrección con la vida. Cabría representarse de muchas maneras la economía de un ser semejante.

Lessing sentía mucha inclinación por esa idea y la aplicaba a toda clase de casos, unas veces en broma y oirás en serio. —Estando una vez, en casa Gleim[31], sentados a la mesa, de repente empezó a llover, cosa que lamentó Gleim porque al levantarnos de la mesa íbamos a salir al jardín; conque Lessing, que estaba sentado a mi lado, me dijo: «Jacobi, ya sabe, a lo mejor lo hago». Yo contesté: «O yo». Gleim nos miró como si estuviéramos locos, igual que hiciera durante los tres largos días que pasamos con él, tomándose muchas molestias por nosotros, sin cansarse de llevarnos la contraria sólo con su humor sereno e ingenioso, con su risueña agudeza y sus amables bien que incisivas bromas.

Lessing no se sentía compatible con la idea de un ser personal absolutamente infinito, inmutable en el gozo de su perfección suprema. Asociaba con esa idea una representación tal de *infinito aburrimiento,* que le cogía angustia y dolor.

Una perduración del hombre más allá de la muerte, perduración con personalidad, no le parecía improbable. Me dijo que en Bonnet[32], a quien estaba releyendo entonces precisamente, había encontrado ideas extraordinariamente coincidentes con las suyas en este punto y, en general, con su sistema. El curso de la conversación y el preciso conocimiento que de él tenía yo (cuyas obras completas me había aprendido casi de memoria antaño) hizo que dejara de preguntar ulteriormente sobre esto. Como el sistema de Lessing [**371**] no me resultó ya ni oscuro ni dudoso, tampoco consulté nunca desde entonces a este respecto a Bonnet, hasta que esta oportunidad me condujo finalmente a hacerlo. El escrito de Bonnet que estaba leyendo Lessing entonces, no era otro que la *Palingénesis*, bien conocida de usted. Y probablemente las ideas a que Lessing alude se encuentran en la sección VII de la 1.ª parte, en la relación con el capítulo III de la sección 4.ª de la «Contemplation de la nature», al que se refiere allí mismo Bonnet. Me ha llamado la atención un lugar (p. 246 de la primera edición), donde Bonnet dice: «Seroit ce donc qu'on imagineroit

que l'univers seroit moins *harmonique,* j'ai prèsque dit, moins *organique,* qu'un Animal?».

El día que me separé de Lessing para proseguir mi viaje a Hamburgo, todavía hablamos mucho y muy seriamente sobre todos estos extremos. Nuestras filosofías estaban muy poco alejadas la una de la otra, y sólo nos diferenciábamos en la fe. Le di a Lessing tres escritos del joven Hemsterhuis[33], de quien no conocía más que la carta sobre la escultura: «Lettre sur l'homme et ses rapports», «Sophile» y «Aristée». El «Aristée» se lo dejé a disgusto, porque lo había conseguido al pasar por Münster y aún no lo había leído; pero Lessing lo pedía con demasiada insistencia.

Y a mi regreso encontré a Lessing fascinado precisamente de ese «Aristée», talmente que se había decidido a traducirlo. —Lessing decía que el «Aristée» era abierto espinosismo y con una envoltura exotérica de tal belleza que la misma envoltura contribuiría a desarrollar y explicar la doctrina interior. —Yo le aseguré que Hemsterhuis, por lo que sabía de él (yo no había conocido aún personalmente a Hemsterhuis), no era espinosiano; el mismo Diderot me lo había garantizado. —«Lea usted el libro», contestó Lessing, «y se disiparán sus dudas. En la carta *Sur l'homme et ses rapports* cojea aún algo, y cabe la posibilidad de que entonces no conociera todavía del todo Hemsterhuis su propio espinosismo; pero ahora está al cabo de la calle, sin duda».

Para no encontrar paradójico este juicio, hay que estar familiarizado con el espinosismo, tanto como Lessing lo estaba. Lo que llamaba él la envoltura exotérica del «Aristée» puede entenderse del nexo indisoluble, interno y externo, de lo infinito con lo finito, de la fuerza general (en cuanto) indeterminada con la [fuerza] individual determinada, y de la contradicción necesaria en sus direcciones. El resto del «Aristée» difícilmente podrá emplearlo alguien contra un espinosiano. —No obstante, tengo que atestiguar solemnemente que no cabe duda de que Hemsterhuis [**372**] no es espinosiano, sino que está completamente en contra de esa doctrina en sus puntos esenciales.

Entonces aún no había leído Lessing el artículo *Sur les désirs,* de Hemsterhuis. Me llegó en un paquete, justo cuando ya me había ido. Lessing me escribió diciendo que su impaciente curiosidad no le había dejado en paz hasta abrir el paquete, y me envió a Kassel el resto del contenido. «Próximamente le diré algo más del escrito, que me ha producido un placer enorme» (añadía).

No lejos del fin de sus días, el 4 de diciembre, me escribió: «Por***[34] me viene a las mientes haberme comprometido a comunicarle mis ideas sobre el sistema de Hemsterhuis acerca del amor. No se imagina usted hasta qué punto mis pensamientos coinciden con ese sistema que en mi opinión no explica nada y que, para decirlo con los analistas, no me pa-

rece otra cosa que la sustitución de una fórmula por otra, con que, cuanto más se acerca uno a la explicación, tanto más se extravía. —Mas, ¿estoy ahora en condiciones de escribir lo que *quiera*? —Ni siquiera de escribir lo que *tengo que,* etc.».

Antes de conocer yo, tal como acabo de referir, las opiniones de Lessing y cuando aún estaba firmemente convencido, con un convencimiento basado en testimonios, de que Lessing era un deísta ortodoxo, encontraba yo en su *Educación del género humano* un lugar completamente ininteligible, en especial el § 73[35]. Me gustaría saber si alguien puede aclarar ese lugar de otro modo que con ideas espinosianas. Con éstas resulta muy fácil el comentario. El Dios de Espinosa es el *puro* principium de la realidad en todo lo real, del *ser* en todo lo existente (Dasein), absolutamente sin individualidad y perfectamente infinito. La unidad de ese Dios descansa en la identidad de lo que no cabe distinguir y no excluye, en consecuencia, una suerte de multiplicidad. Considerada *meramente* según esta unidad trascendental, la Divinidad tiene que estar absolutamente desprovista de realidad, la cual sólo puede encontrarse expresada en el individuo determinado. Así pues, *la realidad* con su concepto reside en la «Natura naturata» (el Hijo desde la eternidad); así como aquélla, *la posibilidad, la esencia, lo sustancial de lo infinito,* con su concepto, reside en la «*Natura naturanti*» (el Padre).

Lo que me esforcé por exponer antes sobre el espíritu del espinosismo, me permite considerar innecesaria una explicación ulterior.

Y usted sabe tan bien como yo que esas mismas representaciones, más o menos descabelladas, es lo que contenían las imáge-[**373**]-nes usuales entre los hombres de la más remota antigüedad. —«El lenguaje se subordina aquí a los conceptos por lo demás», como un concepto a otro.

Son muchos quienes pueden testificar que Lessing aducía a menudo y con énfasis el εν και παν como suma de su teología y su filosofía. Lo dijo y lo escribió siempre que se ofreció una oportunidad como su lema consabido. Así consta también en el cenador del jardín de Gleim, escrito de puño y letra de Lessing debajo de un lema mío[36].

Aún cabría enterarse de muchas cosas interesantes por medio del marqués Lucchesini[37]. No mucho antes de estar yo en Wolfenbüttel, estuvo él allí, y Lessing me lo alabó muchísimo como a una muy buena cabeza.

Lo que he contado no hace siquiera la décima parte de lo que hubiera podido contar, si mi memoria me hubiera asistido más por lo que hace a la forma y a la expresión. Por eso, en lo que he contado, cedí la palabra a Lessing con parquedad también. Cuando se habla durante días enteros y de cosas muy diversas, es preciso que se pierdan los detalles. Además, una vez supe sin lugar a dudas: Lessing no cree en una causa de las cosas

distinta del mundo, o bien, Lessing es espinosiano, las cosas que decía sobre el particular ya no calaban más en mí por decirlas de una manera o de otra. No se me ocurrió conservar sus palabras y me pareció muy comprensible que Lessing fuera espinosiano. Si su actitud hubiera sido la contraria, cosa de que mi curiosidad estaba en vilo, es muy probable que hubiera dado cuenta yo de cada una de sus palabras importantes.

[**374**]

# DATOS Y NOTAS

1. Las conversaciones de Jacobi con Lessing tuvieron lugar entre el 5 y el 11 de julio de 1780. Luego se vieron de nuevo del 10 al 15 de agosto del mismo año, en casa de su común amigo Johann Ludwig Gleim, en Halberstadt. Aunque se trata de un texto de Jacobi y éste mismo dice que no recogió al pie de la letra las conversaciones, tanto los amigos de Lessing (Nicolai, Mendelssohn, Elisa Reimarus) como la crítica, reconocieron a Lessing en las doctrinas y en los... quiebros, golpes e ironías (muchas veces transmitidas y no advertidas) que ofrece el texto de Jacobi. Dilthey nota alguna ocasión en que Lessing no pudo haber dicho algo que le atribuye Jacobi; lo señalaremos en oportuna nota. La entrevista primera, la que tuvieron al día siguiente de llegar Jacobi a Wolfenbüttel, es uno de esos momentos del pasado que, con la imaginación, quisiéramos captar, cargado como está de significación para el futuro que se ha ido reconociendo allí y ha ido encontrando la expresión de su destino. ¡Qué lástima que Goethe, que escenificó mordazmente algunos episodios «teológicos» de esa época (*Dioses, héroes y Wieland; Prólogo a las novísimas revelaciones de Dios*); que tanto observó a Jacobi y tantas veces apuntó rasgos de su perfil humano y que, por último, es el autor del cuerpo del delito, pues Jacobi escoge el poema goethiano «Prometeo» que se torna la mecha del explosivo asunto del espinosismo...; qué lástima que no escenificara también este encuentro! Luckács ve en él el primer asalto del irracionalismo a la razón. No se puede impedir la impresión de que Jacobi se está examinando de Espinosa ante Lessing, de que éste acaba por contemplar el espectáculo que ofrece el otro. Dice Dilthey, III, 194: «Sus últimos escritos y sus conversaciones con Jacobi nos revelan la misma conciencia soberana de las posibilidades del pensamiento metafísico y la misma seguridad en la conciencia del ideal moral».

Jacobi mantenía sin publicar sus memorias de dichas conversaciones. Bueno, hacia 1785 todavía iba preocupado por si se publicaba algo no ortodoxo sobre la divina providencia; la publicación del poema «Prometeo» la justifica por lo que ya se había publicado de Hume, Diderot, y por haberse publicado ya... el *Nuevo sistema de la naturaleza,* de Leibniz (cfr. H. Göbel, p. 750). El hecho es que [**375**] Mendelssohn, que quería salvar a Lessing del dicterio de espinosiano, comunicó a Elisa Reimarus que iba a escribir algo «sobre el carácter de Lessing». Creía Mendelssohn que Lessing estaba trabajando precisamente en una forma de panteísmo que fuera «compatible con las verdades de la religión y la moral», y que un panteísmo afinado y no tosco dejaba a salvo las acciones humanas, la bienaventuranza y cuanto puede llegar a ser práctico y tener consecuencias en la vida e incluso en las opiniones de los hombres (cfr. *Horas mañaneras,* 1.ª p.). Lessing en efecto estaba orientado en el sentido de que la inteligencia llegue a comprender la pluralidad divina en la unidad..., justamente en la unidad; pues que una pluralidad como la de ahora que «más bien lo deja todo en su sitio», una unidad como la de ahora, no le interesaba. —Elisa dio a conocer a Jacobi las intenciones de Mendelssohn. Mendelssohn y Jacobi empezaron una correspondencia sobre el particular. Al parecer con sorpresa por parte de Jacobi, publicó Mendelssohn, en 1785, sus *Horas mañaneras, o lecciones sobre la existencia de Dios.* A continuación publicó Jacobi sus conversaciones con Lessing y el epistolario mantenido con Mendelssohn. A este escrito contestó el bondadoso y amable Mendelssohn con

otro: *Moisés Mendelssohn a los amigos de Lessing,* en 1786. Poco después murió. Más tarde dirá Goethe que la polémica del panteísmo costó la vida de esta bellísima persona. Jacobi, por último, contestó con su *Contra las acusaciones de Mendelssohn tocantes a las cartas acerca de la doctrina de Espinosa,* Leipzig, 1786.—Estas son, sucintamente, las circunstancias en medio de las cuales Alemania se asomó a este texto con el que Lessing, sirviéndose del más activo antiespinosiano de la época, acercaba definitivamente al filósofo de la rosa y la espina y a la generación de Goethe.—Cfr. Roben Stalder, S. J., *Von der Aufklärung zum christlichen Menschenbild,* en: Stimmen der Zeit, 11 (1979), pp. 753-766.

2. Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) llevó el negocio que tenía su padre en Düsseldorf hasta que entró al servicio de la Administración del Estado. En 1805 fue nombrado profesor de Filosofía y luego presidente de la Academia de Ciencias de Baviera. Hombre profundamente religioso; católico; muy influido de Rousseau y Bonnet, desde Ginebra donde se formara. Partidario de la filosofía del sentimiento y adversario de la razón que lo pregunta todo, que intenta «ilustrarlo todo». Colaboraba con Wieland. Se movía coordinando y atrayendo a los jóvenes talentos, autonombrado director espiritual de la generación montante.

3. Se refiere al escrito *Una parábola, con un pequeño ruego...,* etc., cfr. aquí, p. 465 s.

4. Se refiere a una novela filosófica publicada por Jacobi en 1775-76: *Epistolario de Ed. Allwill.*

5. He aquí la poesía en traducción de don Rafael Cansinos Assens, *Obras completas de Goethe* (Aguilar), I, 916 s.: «Encubre, ¡oh Zeus!, tu empíreo con nebuloso velo,/ y semejante al joven/ que cardos gusta de coger, te queda/ con el roble y la cumbre enhiesta y pina,/ mas déjame el disfrute de esta tierra,/ que es mía, cual mi cabaña esta que habito/ y que no es obra tuya,/ y de mi hogar también, que cuando arde/y en su lumbre me doro, ¡tú me envidias!/

¡Nada más pobre bajo el sol conozco/ que vosotros, oh dioses!/ Apenas si lográis, desventurados, con el vaho de las víctimas y preces,/ algún pábulo dar a vuestra olímpica/ mayestática andorga,/ y de fijo que el hambre os acabara,/ si no fuera infinita la caterva/ de esos locos pueriles pordioseros/ que nunca la ilusión del todo pierden./

Cuando yo un niño era/ que todo lo ignoraba,/ al sol alzaba mis turbados ojos,/ cual si orejas tuviera para oír/ mi angustioso lamento,/ y un corazón tuviera como el mío,/ para sentir piedad de quien le implora./

[**376**] ¿Quién contra la turba de insolentes/ titanes me ayudó?/ ¿Quién de la muerte me salvó y de dura/ servidumbre afrentosa?/ ¿No fuiste tú y tú sólo,/ corazón mío, que en sacras llamas ardes,/ quien todo me lo hiciste?/ Y, sin embargo, iluso, penetrado/ de juvenil fervor, agradecido,/ todo lo atribuías a aquel que duerme/ allí arriba con torpe cabeceo.../

¿Yo honrarte a ti? ¿Por qué?/ ¿Del agobiado/ aliviaste la carga?/ ¿El llanto, acaso,/ enjugaste del triste?/ ¿A mí no me forjaron todo un hombre, en el yunque,/ el tiempo omnipotente/ y el hado sempiterno,/ que mis señores son, al par que tuyos?/.

¿Acaso imaginaste en tu delirio/ que iba yo a odiar la vida/ y al yermo retirarme/por haberse frustrado/ algunos de mis sueños venturosos?/

Pues no; que aquí me tienes y hombres hago/ según mi propia imagen;/ hombres que luego mis iguales sean,/ y padezcan y lloren,/ y gocen y se alegren,/ y parias no te rindan,/ cual yo hice.»

6. «El Uno y el Todo». (Goethe ya anciano escribiría un poema titulado así [Eins und Alles], cfr. O. C., I, p. 1052 s.)

7. Ch. H. Wolke (1741-1825), pedagogo y sucesor de Basedow y Campe. Cfr. *Ernst y Falk,* aquí, p. 638, n. 11.

8. Es decir, se niega el principio *extrínseco,* que es el que, mediante una acción, mueve o produce una cosa sin darle su propio ser formal, sino otro distinto del suyo propio. «Causa transitoria» es aquella cuyo término está fuera del principio de que procede. La creación pasa de hecho por ser una acción o causación transeúnte. «Causa secundaria» es la que actúa en virtud de la fuerza que le comunica la causa principal, que tiene fuerza propia; llámase también *instrumental.* La «causa física» puede producir su efecto sin intermediario y entonces se dice próxima o inmediata, o bien con intermediario y entonces se llama remota. — Mas, el vocablo «creación», aplicado a la «creación» del mundo, no significa una causalidad simpliciter transitoria ni simpliciter inmanente. De la analogía de la causalidad aplicada al concepto de creación, de la propiedad de este fenómeno es precisamente de lo que hay que dar razón, cosa que no hace el manejo ortodoxo de la noción de causalidad aplicada a la creación. Entre la Mística y una teología olvidada de la analogía de su discurso, la «creación» se trata como una acción trascendente que deja ahí un resultado cuya dualidad sería clara y cuya unidad sería apenas visible (y ello como unidad de reflejo, de dependencia, adoración, obediencia, etc.). El concepto de causalidad, aplicado aproblemáticamente a la creación, ha mostrado hasta la saciedad los peligros de un dualismo indiferenciado y craso aplicado a la distinción y relación de la criatura y el Creador —distinción que luego se refleja, al ser transportada a la relación interhumana, en que, de alguien (padre, sacerdote, rey, superior, etc.), se dice que refleja a Dios, y de otro (hijo, fiel, súbdito, inferior, pobre diablo) se dice que es, ante el otro, tan criatura como ante el Dios sapientísimo y omnipotente. Estos peligros de la analogía del concepto de causalidad aplicada a explicar la originación particular del mundo y los individuos, son los propios de «un milenio de Cristiandad». Lo que señala justamente Lessing es que entramos en una etapa que estará presidida por una concepción más (trascendental y radicalmente) unitaria de la pluralidad (verdaderamente) divina, y que se va a salir de la locura en que se convierte una multiplicidad que se olvida, o que malentiende, su identidad y unidad.

9. El «Ensoph», término técnico de la Cábala. Cfr. Ferrater Mora, *Diccionario...* Significa la trascendencia absoluta de la Unidad que es, al mismo tiempo, la fuente de la que emana todo.

10. Salvo su propia «estofa interior y primera», como dirá a continuación. Habla Jacobi, mas Lessing asentirá. La indicación tendrá su importancia porque con [**377**] ello el razonamiento queda en la misma línea del *Cristianismo racional* (aquí, p. 161 s.), es decir, el Ser uno e infinito (= perfecto) se desplegará, pero en interioridad pura, es decir, sin salir y sin salirse afuera.

11. Cfr., aquí, p. 364 s.: ...«el movimiento y el pensamiento se basan en una fuerza superior y anterior...»

12. En el original, «Credo». Lessing ha reconocido su Credo en la exposición que acaba de hacer Jacobi, verdaderamente una síntesis del espinosismo: a) única

causa infinita e inmanente de todo con exclusión de cualquier tipo de causalidad u operación; b) incompatibilidad entre la infinitud y la finalidad, con todas sus consecuencias, y c) pura quimera de lo que llamamos sucesión o tiempo, en cuya esfera se da la vida de los individuos con todo el contenido histórico. —Hay que recordar ahora que Lessing vivía su Credo...

13. En italiano en el original. El «salto mortale» consistirá en dejar la racionalidad a sus espaldas.

14. Se refiere al cuadro de la Pinacoteca Vaticana, en cuyo centro aparecen Platón y Aristóteles.

15. Cfr. *Jerusalem,* aquí, p. 345.

16. Dilthey (l. c., p. 119) cree ver ahí («la extensión, el movimiento y el pensamiento se basan en una fuerza superior») «más bien un recuerdo falso de Jacobi... que una auténtica frase de Lessing», es decir, esa fuerza no dejaría de ser también intelectual. Lessing, como Leibniz (*Teodicea* § 173), habría señalado como lo más oscuro de Espinosa precisamente su atribución de un pensamiento a Dios, luego de haberle negado inteligencia y voluntad. —Pero se puede ver a Espinosa desde el Uno de Plotino: anterior precisamente a la Inteligencia; inefable, fuerza o «potencia infinita e indefinida de metamorfosis que no se detiene en ninguna forma» (Bréhier), lo que convertiría toda morfología en provisional. Es decir, discrepo de Dilthey en la apreciación de que Lessing, ahí, esté intentando exponer doctrina de Espinosa principalmente; creo que expone su sentir personal: «... A mí no me apetece. Lo que acaba de decir usted no me asusta...»; la continuación nos dice algo de la coincidencia o no de este sentir con Espinosa.

17. Cfr. Bréhier, *Hist. de la Philosophie,* II, pp. 458, 462.463; Zeller, *Historia de la Filosofía griega,* Buenos Aires 1968, p. 302.

18. Cfr. *Penas eternas,* p. 297 s.

19. Goethe (*Poesía y Verdad,* IV, lib. 16 [O. C., II, 1837]): «Mi confianza en Spinosa... no hizo sino acrecerse al ver que tildaban de Spinozismo a mis dilectos místicos, al enterarme de que ni el propio Leibniz había podido librarse de semejante imputación...»

20. Es también idea plotiniana. Cfr. pp. 17.18; Max Scheller, op. cit., p. 164. (n. 19), 165.

21. Leibniz llama fulguraciones a las mónadas que se originan de continuo a causa de los resplandores o fulguraciones constantes de la Divinidad. Cfr. *Monadología,* n. 47.

22. Los «vínculos» mantienen juntas a varias mónadas.

23. Cfr. aquí p. 321 *(Por medio de Espinosa).*

24. Jacobi apunta en nota que Espinosa llama también autómatas espirituales a las almas, en *De intellectus emendatione.* (H. Göbel.)

25. «No presumo *haber encontrado* la filosofía mejor, *pero sé que conozco la verdadera».*

26. Dilthey escribe (l. c., p. 34) que «ese cielo en la inteligencia» lo tenía también Lessing.

27. El kantiano «atrévete a pensar con tu inteligencia».

28. Cfr. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración,* p. 28 s. (la forma de pensamiento [**378**] del siglo XVIII como acción, energía, función, más que como determinado contenido); p. 305 (Estética y frontera del concepto). —No podía Jacobi hacer una proposición más antilessinguiana, incluso menos honesta.

29. Cfr. Goethe (*Conversaciones con Eckermann,* O. C., II, 1113): «El hombre no ha nacido para resolver el enigma del mundo, sino para averiguar dónde está el problema, cuidando de detenerse en la raya de lo incomprensible.» No hay que excluir que dijera esto pensando en Lessing. Eckermann lo transcribe prácticamente luego del célebre lugar donde Goethe habla de su carácter y temple únicos —un lugar cuya ambigüedad señaló la crítica de la recepción de Lessing.

30. H. Morus, cfr., aquí p. 338, n. 13. Van Helmont (1618-1699), paracelsiano, antiespinosiano, formuló una monadología parecida en algunos aspectos a la leibniziana, pero sin su profundidad ni sistematización.

31. Johann W. L. Gleim (1719-1803), poeta anacreóntico, corresponsal de Lessing desde 1757. Decía de él Goethe que «en el fondo de su ser latía una benevolencia apasionada» (cfr. O. C., III 568 s.).

32. Charles Bonnet (1720-1793), ginebrino, en su *Essai analytique des facultés de l'âme,* quiere tender un puente entre la fe cristiana en la resurrección y las investigaciones psicofisiológicas. La palingénesis o nuevo nacimiento sería ese puente. Cfr. Ferrater, *Diccionario,* «*ad locum*». La palingénesis, en la que coinciden los dos leibnizianos que son Lessing y Bonnet, es el eslabón que le faltaba a Lessing para darle al hombre la eternidad que necesitaba con vistas a laborar, incluso más allá de la muerte, por su perfección. Cfr. Dilthey, l. c., pp. 121-123, esp., además, la nota posterior de la p. 145 s.

33. François Hemsterhuis (1722-1790), frisón, vivió en Leyden y Münster, donde se relacionó con Herder, Jacobi, Hamann, Goethe. Pertenecía al círculo de la duquesa Gallitzin.

34. «Woldemar», novela escrita por Jacobi (H. Göbel).

35. Cfr. Aquí, p. 589.

36. Cfr. Goethe, O. C., III, 568 s.

37. Girolamo Luchesini (1751-1825), bibliotecario en Berlín.

[**379**]

# SOBRE LA POSIBILIDAD DE QUE UN DÍA TENGA EL HOMBRE MÁS DE CINCO SENTIDOS[1]

[1780]

1. El alma es una naturaleza simple, capaz de infinitas[2] representaciones.

2. Pero como es una naturaleza finita, no es capaz de tener de una vez esa innumerable cantidad de representaciones, sino que va alcanzándolas sucesivamente en una sucesión infinita de tiempo.

3. Si sólo sucesivamente alcanza sus representaciones, las alcanzará necesariamente siguiendo un orden, y en una medida[3].

4. Este orden y esta medida son los *sentidos.*

5. De esos sentidos tiene actualmente cinco. Pero nada puede inducirnos a creer que, cuando empezó a tener representaciones, las tuviera ya con esos cinco sentidos.

6. Como la naturaleza no da saltos en ningún sitio, también el alma habrá tenido que recorrer todos los estadios inferiores, antes de arribar al estadio en que actualmente se encuentra. Deberá de haber tenido por separado cada uno de esos cinco sentidos; luego deberá de haber hecho diez combinaciones de dos, diez de tres y cinco de cuatro, antes de que le cupiera en suerte tener los cinco sentidos juntos[4].

7. Este es el camino ya recorrido; un camino en que cabrían muy pocas estaciones, si fuera verdad que el camino que le queda por hacer seguirá uniforme, en su estado actual. Es decir, si fuera verdad que, además de estos cinco sentidos, ya no son posibles otros; que el alma conservará por toda la eternidad sólo estos [**380**] cinco sentidos y que la riqueza de sus representaciones no crecerá más que mediante el perfeccionamiento de los mismos.

8. Pero ¡cómo se amplía el camino andado, si consideramos de un modo digno del Creador el camino que queda por hacer! Es decir, si aceptamos que nuestra alma puede llegar a tener muchos más sentidos, y que ya los tuvo uno a uno y en sus conjuntos simples (es decir, de dos en dos, de tres en tres, de cuatro en cuatro), antes de llegar a la unión que forman los actuales cinco sentidos.

9. Llámase materia a aquello que establece límites.

10. Los sentidos determinan los límites de las representaciones del alma (parágrafo 4); en consecuencia, los sentidos son materia.

11. No bien empezó el alma a tener representaciones, tuvo un sentido, por tanto estuvo unida a la materia.

12. Mas no lo estuvo enseguida con un cuerpo orgánico. Porque el *cuerpo orgánico* consiste en la unión de varios sentidos.

13. Cada partícula de materia puede servirle al alma para dar lugar a un sentido. Es decir, todo el mundo material está animado hasta en sus partes mínimas.

14. Las partículas que le sirven al alma para dar lugar a una clase de sentido, forman una estofa originaria homogénea.

15. Si se pudiera saber cuántas masas homogéneas contiene el mundo material, podría saberse también cuántos sentidos serían posibles.

16. Mas ¿qué falta hace? Basta con saber de cierto que masas homogéneas como las que configuran actualmente a nuestros cinco sentidos, existen más de cinco.

17. A saber, así como a la masa homogénea por la cual llegan los cuerpos a ser visibles (o sea a la luz), corresponde el sentido de la vista, así pueden corresponder y corresponderán, p. e., a la materia eléctrica o a la materia magnética unos sentidos especiales, mediante los cuales conocer inmediatamente si los cuerpos se encuentran en estado eléctrico o en estado magnético, cosa que no podemos saber ahora más que mediante experimentos. Todo lo que sabemos ahora sobre la electricidad o el magnetismo, o podemos saber en el actual estado del hombre, no es más que lo que *Saunderson*[5] sabía sobre la óptica. Mas no bien tengamos nosotros mismos el sentido de la electricidad o el sentido del magnetismo, nos pasará lo que le hubiera pasado a Saunderson si hubiese obtenido de golpe la vista. De repente surgirá ante nosotros un mundo completamente nuevo, lleno de los más magníficos fenó-[**381**]-menos de los cuales ahora no podemos hacernos una idea, así como no se la podía hacer él de la luz y de los colores.

18. E igual que ahora podemos estar seguros de la existencia de la fuerza magnética o de la eléctrica, o de la homogénea estofa originaria (masa) en que esas fuerzas son activas, aunque un día se supiera poco o nada de ellas; asimismo podemos tener la seguridad de la existencia de centenares, de miles de otras fuerzas, [activas] en sus [respectivas] masas —aunque no sepamos todavía nada de ellas—, a todas las cuales correspondería un sentido especial.

19. No se puede decir nada sobre el número de los sentidos que nos son todavía desconocidos. Infinito no puede ser; tiene que ser *determinado,* aunque no lo podamos *determinar* nosotros.

20. Si el número de los sentidos fuera infinito, el alma no hubiera podido llegar a tener dos sentidos a la vez.

21. Tampoco se puede decir nada de los fenómenos que aparecen con el alma ya posesionada de cada uno de los sentidos.

22. Si tuviéramos ahora cuatro sentidos y nos faltara el sentido de la vista, no podríamos hacernos una idea de éste, igual que no podemos hacérnosla ahora de un sexto sentido. Por tanto, no se puede dudar de la posibilidad de un sexto sentido, y de la de otros sentidos, como tampoco en la situación anterior podríamos dudar de la posibilidad de un quinto sentido. El sentido de la vista nos sirve para hacer sensible la materia de la luz y todas las relaciones de la misma a los otros cuerpos. ¡Cuánta materia como ésta no habrá aún esparcida por toda la Creación!

———————

Este sistema mío[6] es sin duda el más antiguo de los sistemas filosóficos. En verdad no es otra cosa que el sistema de la preexistencia de las almas y de la metempsicosis, que ya profesaban no sólo Pitágoras y Platón[7], sino también, antes de ellos, los egipcios, los caldeos y los persas, en suma, todos los sabios de Oriente.

Y bien que tiene que valer esto como prejuicio favorable a su verdad. En materias especulativas, la opinión primera y más antigua es la más probable, porque la sana razón humana cayó al punto en su cuenta.

Pero ese sistema, el más antiguo y, según creo, el único probable, lo sustituyeron por dos cosas. Primero—

[**382**]

## DATOS Y NOTAS

1. Escrito publicado póstumamente. Muncker (LM XVI, 522 s.) recuerda que fue Dilthey (IV 121 ss., 415 s.; cfr. aquí p. 329 y nota 32) quien demostró que Lessing leía hacia 1780 a Bonnet y que fue la *Palingénesis* de este leibniziano lo que le movió a formular el sistema del organismo de sensorialidad creciente, sensorialmente perfectible también por razón del número de los sentidos. No puede ser anterior, en todo caso, a 1788 (H. Göbel). Este escrito pertenece a la misma época que las *Observaciones sobre las conversaciones filosóficas de J. H. Campe* y la nota sobre *el sistema filosófico más antiguo.* —Pero tal vez haya que revisar, o matizar, esta impresionante unanimidad. Primero, porque el sistema ya construido de Lessing *presuponía,* por diversos conceptos, que la naturaleza humana fuera naturaleza abierta y que la muerte no es una fijación o paro del hombre, sino que éste lleva en sí posibilidades que *tiene que* desarrollar, etc. Además, porque Diderot (1713-1784), en el *Coloquio,* que es de 1769, expone estas ideas: «¿Pero es que hay en Saturno sensibilidad y pensamiento?...; ¿por qué no?...; ¿tendría el ser que piensa y siente, en Saturno, más sentidos que los que yo tengo?»... «los que niegan la posibilidad de un sexto sentido... son unos atolondrados...»; «una máquina compuesta como un animal... una máquina que avanza hacia su perfección mediante una infinidad de desarrollo sucesivos» (Diderot, *Escritos filosóficos,* ed. preparada por Fernando Savater, Madrid 1975, pp. 56, 59, 64, 70, etc.). Bonnet habría relacionado el tema con la resurrección y así habría acercado o relacionado la doctrina de la perfección sin fin con la otra del nuevo nacimiento o retorno o metempsicosis, ayudando a Lessing a formular *Educación,* n. 95 (cfr. aquí p. 594). —Ya recordamos en otro lugar que Plotino consideraba pasajeras morfológicamente las formas, es decir, que la fuerza del Uno no *quedaba* plasmada en ellas, sino que siempre las trascendía hacia otras formas. Al contrario de Epicuro, por cierto, que creía ya agotadas las combinaciones posibles de la materia (cfr. Santayana, *Tres poetas filosóficos. Lucrecio, Dante, Goethe,* Losada 1969[3], p. 43 —traducción de J. Ferrater Mora). El plotinismo estaba en la tradición de las metamorfosis, esa plasticidad innúmera en que lo divino y lo humano se trasfunden y transforman. Epicuro, en cambio, tenía sus buenos motivos para preferir muy [**383**] clara e insalvable la frontera entre lo divino y lo humano (nada de antropomorfismos). —En la *Monadología,* n. 25, habla Leibniz de «otros muchos sentidos que nos son desconocidos». También el muy leibniziano Ortega dice que los sentidos son más del doble de los que contamos, y lo dice en un libro con profundas resonancias no ya leibnizianas, sino lessinguianas, en *Sobre la razón histórica,* p. 141. —El doctor William Paley (1743-1805), en su *Teología natural* (que cito en traducción francesa, Genève-Paris 1818), afirma y describe cómo hay animales que tienen sólo uno, o dos, o tres de los sentidos que tenemos nosotros...; «mais qui nous dit qu'un sixième, un septième, un huitième sens n'etendroient pas beaucoup nos connoissances sur la nature des êtres, en étendant nos perceptions?» Y va aún más allá, afirmando la posibilidad de que un día amanezcamos dotados de los sentidos que nos posibiliten la percepción de la sustancia, de las propiedades y de la potencia de los espíritus (pp. 302 ss.). El doctor Paley fue archidiácono de Carlisle, escritor fino e ingenioso defendiendo la revelación bíbli-

ca. —En sus lecturas del Cardano, Lessing tomó nota de sus observaciones sobre los sentidos, la proporción y contraste de su agudeza, etc. (LM, XV 415. 416).

2. «Infinitas» en el sentido de sucesivamente innumerables. Cfr. aquí n. 19.

3. Cfr. I. Strohschneider-Köhrs, *Vom Prinzip des Masses in Lessingskritik.* Stuttgart 1959.

4. Terminología de la «Combinatoria», en la que estaba bien ducho Lessing, porque se aplicaba en la lotería «genovesa» (H. Göbel).

5. Saunderson (1682-c. 1739), que fue ciego desde los doce años.

6. Este es el fragmento sobre la antigüedad del sistema filosófico de la metempsicosis.

7. En 1754, en el *Berlinische Privilegierte Zeitung* publicó Lessing una recensión del libro de Michael Conrad Curtius, sobre *Los destinos del alma después de la muerte. Poema didáctico filosófico de...,* Hannover 1754. (LM V 374 ss.). Curtius trataba, entre otras cosas, de la metempsicosis, de Pitágoras (migración de las almas humanas a cuerpos animales hasta volver a un cuerpo humano), y de las almas animales que están a la espera de ascender a la racionalidad. Las almas humanas, en opinión de Curtius, pasarían a otro planeta, tal vez, desde el que verían mejor a Dios y a sus obras. —La tesis que supone ahora Lessing, se parece más al «ciclo de los nacimientos», del Orfismo.

[**385**]

# OBSERVACIONES SOBRE LAS CONVERSACIONES FILOSÓFICAS DE JOACHIM HEINRICH CAMPE[1]

[1778]

Luego de dejar sentado en el segundo de esos diálogos entre Agatocles y Hermógenes[2] que todos los hombres están destinados al desarrollo indefinido de sus fuerzas y facultades, llega Hermógenes, en la p. 119, a la siguiente pregunta: «¿Por qué la Sabiduría divina consiente, en punto a grados de formación, tales diferencias entre los hombres, y por qué no los destina más bien a todos a un grado igualmente alto de perfección? Esa pregunta, responde Agatocles, *es bien claro que no nos incumbe*».

Mi hermano comenta esta respuesta como sigue:

«¿Quiere decir eso que no estamos autorizados a ver en esa pregunta un motivo de descontento por el orden que dispuso el Creador?

Así entendida, no tengo nada que oponer. También a mí me enseña la experiencia cotidiana que ningún hombre está descontento del desarrollo actual de sus capacidades espirituales, y me parece que sería enteramente contrario a la naturaleza del hombre que *pudiera* estar descontento de ello. Es verdad que el hombre puede imaginarse perfectamente que esa misma formación podría producirse también en otras circunstancias exteriores aceptables. Pero eso no es descontento respecto al grado de formación, sino respecto a cosas relacionadas con dicha formación, que *supone* el hombre podrían ser de otro modo.

¿O bien quiere decir que la inteligencia humana es talmente limitada que no puede dar razón en absoluto de esa pregunta?

Así entendida, me guardaría de contestar que sí.

Pues ¿qué, si de la imposibilidad de contestar a esa pregunta concluyera yo que su objeto es absurdo? ¿Qué pasaría si dijera yo que el hombre, o toda alma, mientras sigue presentándose [en el mundo] como hombre[3], arriba plenamente a la misma formación de sus facultades?

¿Acaso está fuera de toda duda que mi alma es hombre sólo una vez? ¿Es en último término tan absurdo que, en mi camino de [**386**] perfección, tenga que pasar yo por más de una envoltura de mi humanidad?

Esta transmigración del alma a través de diferentes cuerpos humanos, ¿no tuvo como fundamento un sistema apropiado, completamente nuevo?[4].

Tal vez ese nuevo sistema no fue otro que el más antiguo de todos...».

[**387**]

## DATOS Y NOTAS

1. J. H. Campe (1746-1818) fue pedagogo de la familia Humboldt y luego colaboró con Basedow en la institución fundada por éste (cfr. *Ernst y Falk,* aquí p. 609). Entre 1778 y 1780 mantuvieron correspondencia Lessing y Campe. El libro de Campe sobre el que hace Lessing sus observaciones, se titulaba *Conversaciones filosóficas sobre el modo de conocer la religión y sobre algunos modos insuficientes de demostrarla* (Berlín 1773). —En esta nota formula con toda claridad el eslabón que le faltaba para asentar una antropología del progresivo y general perfeccionamiento del individuo y de todos los hombres (cfr. Helmut Göbel, VIII 745; Schilson, *Geschichte im Horizont der Vorsehung,* Mainz 1974, p. 264 ss.). —El primer párrafo es una nota de Carlos L. presentando el fragmento de su hermano.

2. Agatocles y Hermógenes son los interlocutores de las *Conversaciones filosóficas,* de Campe.

3. Schilson (p. 265) supone que aquí se alude a una posibilidad de transformación en algo más que hombre.

4. Muncker cree que estas líneas no las leyó bien el hermano de Lessing y que no transcribió algo inteligible (LM XVI 443).

[**389**]

# CONSIDERACIÓN SOBRE LA ELOCUENCIA SAGRADA[1]

[1778/79]

¡Pues no habla poco Bayle sobre la elocuencia de Pitágoras![2] La compara con la poderosa elocuencia que despliega el Capistrano[*] en contra del juego y con la impotente elocuencia con que arremete Conecte[3] contra el peinado de las mozas. Hace consideraciones y venga consideraciones. Mas no se le ocurrió precisamente la consideración más importante que, en mi opinión, podría hacer sobre la elocuencia, a saber, que los efectos de la elocuencia duran muy poco. Para los antiguos, tampoco era más que un mero instrumento del que se servían cuando, con la prisa y sobre el terreno, tenían que mover y guiar a un pueblo ligero, a un bostezante juez indeciso. La fuerza recién suscitada era al punto sabiamente transformada en decreto, en ley, en sentencia judicial. Y sólo así perduraba. Ahora, cuando ya no es con mucho tan poderosa, le confiamos cosas mucho más importantes. Ahora tiene que ordenar y estimular toda nuestra vida moral, todos nuestros deberes cristianos; pero no acude en su ayuda ninguna ley, ningún [**390**] brazo secular que fundamente sus pasajeras impresiones y que imprima un movimiento continuo a sus sacudidas iniciales.

Lo que quiero decir es que nuestra elocuencia sagrada, sin la disciplina eclesiástica, de la que en la actualidad no queda ya el mínimo rastro entre nosotros, no tiene más remedio que hacer un papel muy pobre por necesidad. Nuestros púlpitos no pueden gloriarse ya de ningún orador; sofistas son sus mejores representantes, ¡y aún si lo fueran!

Conecte predicaba entonces contra los altos *Hennis*[4], que eran una suerte de *Fontangen*[5] que estaban de moda entonces. Mientras predicó contra esto, mientras tuvo sus chulos que iban provistos de piedras [que arrojar], el mujerío retiró sus altos sombreros como los caracoles esconden sus cuernos al menor ruido. Pero apenas pasa el ruido, apenas se va

---

[*] Capistrano, monje de san Francisco en el siglo XV, mandado desde Italia a Bohemia para convertir a los husitas, predicó la cruzada en Alemania, Hungría y Polonia. En 1452 se fue a Nuremberga o Magdeburgo, levantó un púlpito en el mercado mismo y predicó con tal vigor contra el pecado del juego que los nurembergenses amontonaron todos los naipes y cartas de echar suertes y las entregaron al fuego. Al año siguiente se fue a Breslau y predicó con tal energía que en toda Silesia echaron al fuego buena cantidad de judíos por no haber mostrado bastante reverencia a la Sagrada Hostia. Su elocuencia era poderosa, pero aún más lo era su oración. Así que no hay que extrañarse de que en octubre de 1690 lo canonizara el Papa Alejandro VIII.

Conecte del lugar, vuelven a salir *Hennis* y cuernos más grandes que nunca. Ya he dicho que tal vez fue ése el caso de Pitágoras en Crotona. Baso la sospecha no tanto en la persecución que cayó poco después sobre la escuela de Pitágoras en Crotona, sino más bien en que en los tiempos posteriores Crotona era un lugar muy suntuoso.

# DATOS Y NOTAS

1. Publicación póstuma. De 1778/79, época en que se ocupaba de la elocuencia sagrada, o del púlpito, como gustaba de decir. El púlpito, para él, era un género literario tan importante como la escena, y estos dos, superiores a la cátedra. Tres géneros literarios que había que mantener bien claramente distinguidos: tres planos o juegos del único camino de perfección del individuo y del género humano. La obra de Lessing está, desde luego, llena del trato con el púlpito como órgano de la iglesia y, en parte, de la teología, y sembrada de alusiones y apuntes. Pero no trató el tema expresamente. Aquí se ocupa de dos aspectos de la elocuencia en general: de la cálida pero efímera disposición de la voluntad, que genera, y que hay que aprovechar para hacer entrar al individuo en un grado superior (pedagogía), al cual no sería capaz de acceder todavía por la reflexión o los motivos internos o el «saboreo». No es casualidad que este aspecto de la elocuencia se relacione con la moralidad (de las costumbres en torno a la carne) y con la formación de las leyes. Además, señala la nueva situación de un púlpito que cada vez podrá recurrir menos al brazo secular cuando le flaqueen sus propios recursos y que se ha de encargar ahora (en virtud de un progreso no traído por el púlpito) de cosas más importantes que los tocados de mozas y señoras.

2. Se refiere al artículo «Pitágoras», del *Diccionario histórico-crítico,* de Bayle.

3. Thomas Conecte, fraile carmelita francés, predicador famoso en su época, especialmente contra las inmoralidades de su tiempo y en particular contra las del clero. Murió en la hoguera en 1434.

4. Hennis, peinado del siglo XIV, alto, con gorro cónico del que colgaban velos. De origen borgoñón.

5. Otro modelo de peinado que tomaba nombre de la duquesa de Fontanges, a fines del XVII.

[**393**]

# DIÁLOGO
# SOBRE LOS SOLDADOS Y LOS MONJES[1]

[1777/80]

A. ¿No habría que echarse a temblar, pensando que tenemos más monjes que soldados?

B. ¿Temblar? ¿Por qué no echarse a temblar precisamente de que haya muchos más soldados que monjes? Pues lo primero será verdad de algún que otro país europeo, pero no de Europa en general. ¿Qué son los monjes? ¿Qué son los soldados?

A. ¡Los soldados son la protección del Estado, etc.!

B. ¡Los monjes son los puntales de la Iglesia!

A. ¡Anda ya con vuestra Iglesia!

B. ¡Anda ya con vuestro Estado!

A. ... ... ...

B. Lo que quieres decir es que hay muchos más soldados que monjes.

A. No, no: más monjes que soldados.

B. Tal vez tengas razón por lo que hace a algún que otro país de Europa. Pero, ¿en Europa en general? Cuando el agricultor ve aniquilada su cosecha por caracoles y ratones, ¿qué es lo temible: que los caracoles sean más que los ratones o que haya tanto caracol y tanto ratón?

A. No entiendo lo que dices.

B. Porque no quieres. —¿Qué son los soldados?

A. La protección del Estado.

[**394**] B. Pues los monjes son los apoyos de la Iglesia.

A. ¡Anda ya con vuestra Iglesia!

B. ¡Anda ya con vuestro Estado!

A. ¿Sueñas? ¡El Estado, el Estado! La felicidad que el Estado asegura a cada miembro en esta vida.

B. La bienaventuranza que promete la Iglesia a cada hombre después de esta vida.

A. ¡Promete!

B. ¡Bobo!

[**395**]

# DATOS Y NOTAS

1. Póstumamente publicado. Se trata de dos esbozos, de una doble elaboración del mismo tema, estrechamente relacionado con *Ernst y Falk* (aquí pp. 605 ss.). Y esto determina la fecha de redacción de los mismos (cfr. LM XVI 520).

«A» refleja el espíritu antieclesiástico del siglo. «B», que es Lessing, no se identifica sin más con el espíritu corriente, del tiempo. En este caso, arguye que tanto da morir anegado de monjes como de soldados. Además, ya ha señalado que hay gente que se atreve a hablar contra las iglesias, pero no dice palabra contra Berlín. Tanto da el peligro de la iglesia como el del Estado —le dice Lessing al siglo—, desde el punto de vista del individuo, que es el que fundamental y definitivamente cuenta.

El ducado de Wolfenbüttel tenía ciento sesenta mil habitantes y dieciséis mil soldados (H. Göbel). La comparación con ratones y caracoles no quiere ser molesta.

[**397**]

# REFLEXIONES Y OCURRENCIAS[1]

No soy[2] culto —nunca me propuse serlo—, no me gustaría serlo aunque soñando meramente y por arte de birlibirloque pudiera alcanzar a serlo. Lo poco que me esforcé tuvo un solo objeto: poder utilizar el libro culto, en caso de necesidad.

Asimismo, me gustaría menos aún ser rico si tuviera que poseer toda esa riqueza en dinero contante y tuviera que calcular y contar todos mis gastos e ingresos en moneda sonante.

Es bueno tener caja en efectivo —pero no me gusta que esté conmigo bajo un mismo techo. Yo se la confío a los banqueros y me quedo con la sola libertad de remitirles deudores y acreedores.

Llámase erudición a la riqueza de ajena experiencia que se obtuvo de los libros. La experiencia propia es sabiduría. El mínimo capital de ésta vale más que millones de aquélla.

No jugaré mientras pueda encontrar a alguien que me ofrezca compañía gratis.

El juego tiene que suplir la falta de conversación. De esta suerte, sólo puede permitirse tener continuamente en mano las cartas a quienes sólo tienen con quien hablar del tiempo.

Llena con arena tripas y las vende como sogas. ¿Quién? ¿No será el poeta que llena de diálogos la vida entera de un hombre y luego pregona la cosa como drama?[3]

[**398**] Cuesta abajo se va alegre. Pero cuesta abajo se cogen más liebres que cuesta arriba. Así es la recensión de la segunda mitad de muchos libros.

De cuando en cuando, entre las bendiciones desconocidas del matrimonio, se encuentra la de no estar bendecido.

Que el buen nombre es el alma de la virtud, no está mal dicho del todo. Pues sigue viviendo aún mucho tiempo cuando ya está muerto el cuerpo.

La pobreza hace tan cornudo como ladrón.

Yo[4] no tengo nada en contra de la religión cristiana, más bien soy su amigo y le seré favorable y adicto, toda mi vida. Responde, tan bien como cualquier otra, al propósito de una religión positiva[5]. Creo en ella y la tengo por verdadera en cuanto se puede creer en algo histórico y tenerlo por verdadero. Pues no puedo en absoluto contradecirla en sus pruebas históricas. A los testigos que aduce en su favor no puedo contraponerle otros, sea porque no los hubo sea porque todos los que hubo fueron suprimidos o premeditadamente desvirtuados. Y eso es mucho en tal situación, pues la cuestión se sopesa en una balanza en la que, frente a un testimonio real, no importan absolutamente nada cualesquiera sospechas, posibilidades y probabilidades.

Me atrevería a pensar que con esta declaración pudieran darse por satisfechos por lo menos los teólogos que reducen toda la fe cristiana a un asentimiento humano y no quieren saber nada de un influjo sobrenatural del Espíritu Santo[5]. Mas, para tranquilidad de los que aún aceptan semejante influjo, añado que considero por supuesto que su opinión es la fundada en la doctrina cristiana y es la opinión transmitida desde los comienzos del cristianismo, opinión difícilmente rebatible mediante un mero razonamiento filosófico. No puedo negar la posibilidad de un influjo directo del Espíritu Santo y, a sabiendas, no hago nada que pueda impedir que esa posibilidad se convierta en un hecho.

Ciertamente, he de conceder ———

Si me veo bien, tengo envidia de todos los reyes actualmente reinantes en Europa, con la única excepción del rey de Prusia, que es el único que demuestra con hechos que la dignidad real es una gloriosa esclavitud.

[**399**] Dios no es ingenioso[6] y los reyes no deberían serlo. Pues dado que un rey sea ingenioso, ¿quién nos libra del peligro de que un día dé una sentencia injusta simplemente porque puede ponerle la coletilla de una ocurrencia ingeniosa?

Es notable la siguiente observación de Barclaius[7], sobre la desventaja de la aristocracia comparada con la monarquía:

> *Pone vero, tam regnum quam rempublicam, Principum vitiis tanquam affecta valetudine laborare; utribi faciliora exspectes ad publicam sanitatem remedia? Nimirum et Regem et ipsius vitia mors saltem de medio tollet, poteruntque a succesoris indole sperari meliora. At labem corrupti senatus non unius cujusque mors eluit, sed afflicti semel mores in deteriora semper labuntur, donec publicam salutem suo casu obruerint.*
>
> *Argenis l. c. 15.*

En la iglesia católica que ha hecho edificar el rey, junto a la ópera, en Berlín, vínome a las mientes aquel lugar de Statius: *Par operi sedes.*

*Befold,* el célebre jurista de la primera parte del siglo pasado, que se las piró de la buena iglesia luterana y se despidió de ella, dice en el epílogo a sus Axiomat. polt.: *Vanissimum proverbium esse putes: In omnibus aliquid et de toto nihil. Nam qui non est in omnibus aliquid, in singulis est nihil.* Sólo por ese pensamiento ya quiero leer el libro de Befold apenas lo atrape. Donde hay una cosa como esa, ha de haber más cosas buenas.

¿Qué es mejor, saber sólo una cosa o muchas? ¡Vaya pregunta! ¡Pero si por debajo de esas muchas sabes también de esa única! Puede ser superfluo saber muchas, pero no por eso es mejor saber sólo una.

Bueno, ¡si se da por descontado que es imposible saber muchas cosas tan sólida y acabadamente como una sola a la que consagra uno todo su tiempo y todas sus fuerzas! ¡Si se da por supuesto eso! Pero, ¿es cosa tan segura como se da por hecha?

Y aun supuesto que lo fuera. Aun entonces cabe preguntarse si es mejor saber una sola cosa con perfecta solidez y acabada perfección, que muchas pero menos sólida y acabadamente.

¿Mejor? Sí y no. Pues *mejor* es una palabra relativa y aquí hay por lo menos tres relaciones. Puede ser mejor en una de ellas y peor en las otras dos.

[**400**] ¿Para quién es mejor? ¿Para el sujeto que sabe? —¿o para la cosa sabida?—, ¿o para aquellos en cuyo beneficio se debe saber?

Voy a meterme en un capullo por mucho tiempo como un feo gusano, a fin de poder llegar a la luz de nuevo como un pájaro espléndido.

Quisiera coleccionarme, en dos libros distintos, todas las alabanzas y todas las censuras y ultrajes que hemos recibido, desde el comienzo, yo y mis escritos publicados, para leer el uno cuando me sienta demasiado engreído y el otro cuando me sienta demasiado hundido.

La palabra *pasatiempo* tendría que ser el nombre de una medicina, de alguna opiata, de algún somnífero con que se nos hace pasar el tiempo sin sentirlo en el lecho de la enfermedad, pero no el nombre de un placer. Sin embargo, ¿no nos sucede, incluso a menudo, ir a parar en sociedad donde tenemos que aguantar y donde el paso del tiempo se nos hace tan insoportablemente aburrido como en estado de postración por enfermedad? El uso de las palabras tiene siempre su razón. Mas, según él, habría que limitar el uso de dicha palabra a las diversiones y distracciones que practicamos en sociedad, mas no a las que practicamos a solas.

# DATOS Y NOTAS

1. La mayor parte de estas notas pertenecen al último decenio de su vida (LM, XVI 535).

2. Según LM, esta nota y la siguiente pertenecen al período de elaboración del «*Natán*».

3. Tal vez de 1774, aludiendo al *Goetz von Berlichingen,* de Goethe. —Cfr. también la recensión de *Le Cosmopolite ou le citoyen du Monde: Patria est, ubicumque est bene...* (LM, IV 306-307 esp. 16 ss.: «el padre... Bonneval le dijo una vez que estaba de buen humor y que se hablaba de su cambio de religión, que él había permutado el sombrero por el gorro de dormir».

4. Tal vez este fragmento es de la época en que trabaja en *Espíritu y fuerza,* en torno a 1777/8 (LM). De hecho resume perfectamente el planteamiento lessinguiano del conocimiento histórico (Cfr. Rohrmoser, *Lessing und die religionsphilosophische Fragestellung der Aufklärung,* en: Lessing und die Zeit der Aufklärung, p. 122).

5. Cfr. *Cristianismo racional,* n. 8 (p. 168 s.).

6. Alusión al Dios espinosiano que tiene la seriedad del bien mayor que excluye la hipócrita componenda del mal menor.

7. Este apunte procede de las notas que tomaba Lessing preparando su *diccionario alemán.* «Pues supón que un reino y una república están como enfermas por los vicios de sus gobernantes. ¿Dónde crees que será más fácil el remedio para conseguir la salud pública? Porque la muerte, si no otra cosa, quitará de en medio al rey y sus vicios, y algo mejor se podrá esperar de su sucesor. Pero un mal senado no se arregla con la muerte de cada uno de los senadores, yendo más bien de mal en peor siempre las malas costumbres hasta que con su decadencia sepultan la salud pública».

[**403**]

# HERMESIANA[1]

Llamaban los griegos hermesiano a todo lo que se encontraban casualmente por un camino. Pues, entre otras cosas, era para ellos Hermes el dios de los caminos y de la casualidad.

Imaginémonos un hombre de curiosidad ilimitada y sin querencia a una ciencia determinada. Siendo incapaz de darle a su espíritu dirección estable, con objeto de satisfacer su curiosidad merodeará por todos los campos del saber queriendo admirarlo todo, conocerlo todo y saciarse de todo. Como no carece de ingenio, hará muchas observaciones, pero ahondará en pocas cosas; dará con muchos rastros, pero verificará pocos; hará descubrimientos más curiosos que útiles; abrirá perspectivas que dan a paisajes que casi no vale la pena de ver.

A estas observaciones, a estos rastros, descubrimientos, perspectivas, caprichos, si este hombre quisiera a pesar de todo ofrecérselos al mundo, ¿qué mejor nombre podría darles que hermesiana? Se trata de riquezas por feliz casualidad encontradas por los caminos, con mayor frecuencia en senderos que en camino real. Pues son muchos los buscadores que van por el camino real y encuentran en él lo que ya antes encontraron otros muchos y echaron al suelo otra vez.

Esto es lo que se me ocurre sobre la intención de esta obra, de su autor y de su enigmático título, que promete una novela rosa y luego cumple, con las andanzas de un vagabundo, lo prometido.

# DATOS Y NOTAS

1. En los primeros años de su estancia en Breslau, Lessing había ido recogiendo gran diversidad de materiales, de los cuales encontraron luego su lugar muchos en el *Laocoonte,* y otros fueron publicados entre sus papeles póstumos. Esta especie de prólogo a dichos materiales quedó pues sin objeto hacia 1764, cuando la idea del *Laocoonte* se le había impuesto. Es de 1763, todo lo más de los últimos meses del 62 (LM, XIV 290).

Y es un autorretrato. Irónicamente dice mucho de los que trabajan pasando y repasando por lo manido, sabido y repetido. Como casi todo está en desorden, el pasado está también deformado. Si no se accede a él por vías distintas, no se sorprende nunca la clave con que se puede dar la vuelta a la visión viciosa. «Rastro» —es una palabra de Lessing. En *Sobre los elpísticos* (LM XIV 306, 24 ss.-307, 1-14) explica cómo de un rastro se pasa a sumar indicios y a construir una «mónada de verdad», la cual luego va pasando de «un cuerpo de opinión en otro», corrigiendo al uno, animando al otro... Y en los materiales que recogió para su proyecto de *historia de la fábula esópica,* escribió que quiere dar a conocer lo mejor y que «por mejor entiende primero lo más desconocido y luego lo que es más que mera compilación, por cuanto puede ayudar a la rectificación de noticias equivocadas con las que hasta hoy había que satisfacerse» (LM XVI 193, 19 ss.). —Cfr. p. 334, donde se ve cómo le llamaron la atención ideas leibnizianas semejantes, que comentó (*Encontrar*).

# ESCRITOS TEOLÓGICOS

*Lessing y Lavater en casa de Moisés Mendelssohn.*

[**407**]

# SOBRE LA TOLERANCIA DE LOS DEÍSTAS. FRAGMENTO DE UN ANÓNIMO[1]

1774

No es necesario que me extienda señalando cuál es la consideración principal a que es llevado todo lector reflexivo de la historia de Neuser. Mas es lo que me trae a la memoria los fragmentos de una obra muy notable que se halla entre los manuscritos recientemente adquiridos por nuestra biblioteca y, en particular, uno de esos fragmentos, tan vivamente que no puedo privarme de decir aquí una palabra sobre los mismos en general y de dar a conocer ese fragmento como espécimen.

Son, creo, fragmentos de una obra, pero no sabría decir si se trata de una obra en efecto acabada y luego destruida, o bien de una obra que no llegó a escribirse nunca. Pues los fragmentos no llevan un título general; no hay ninguna indicación sobre su autor; tampoco he podido averiguar cómo y cuándo llegaron a nuestra biblioteca. Bueno, no estoy seguro siquiera de que sean fragmentos de *una* obra, sino que lo deduzco sólo de que todos tienen *un* mismo propósito: todos se refieren a la religión revelada y examinan principalmente la historia bíblica.

Están escritos con la mayor franqueza y al mismo tiempo con la mayor seriedad. El investigador no pierde nunca su dignidad. Su defecto no parece haber sido la frivolidad, y jamás se permite ni mofas ni burlas. Su modo de escribir y sus sentimientos son los de un verdadero alemán serio. Dice su opinión en derechura y desdeña los pequeños recursos para captar el asentimiento del lector.

Como a juzgar por la mano y la disposición externa de sus [**408**] papeles, debieron de ser escritos hace aproximadamente treinta años; como de muchos lugares se desprende un conocimiento particular de la lengua hebrea, y el autor generalmente filosofa desde los principios de Wolff; este conjunto de circunstancias me han recordado a un hombre que vivió aquí en Wolfenbüttel en torno a esa época y encontró aquí, bajo la protección de un príncipe inteligente y bondadoso, la tolerancia que la salvaje ortodoxia no le permitiera encontrar en toda Europa. Me ha recordado a Schmid, el traductor de la Biblia de Wertheimer[2].

Mas sin entretenerme en suposiciones acerca del autor, he aquí el fragmento mediante el cual podrán familiarizarse mejor con su espíritu mis lectores. Está sacado de una suerte de introducción donde trata de la excelencia y suficiencia de la religión natural en general.

Etcétera. Como muestra, basta y sobra con esto. Pero permítaseme que no deje a mi anónimo tan desprotegido.

1) Dije que el destino de Neuser me trae a la memoria este fragmento. Pues cuando Neuser llegó finalmente al punto de no tener reparo en pasarse a la religión mahometana, es indudable que no era un visionario que se sintiese convencido de la verdad de la religión mahometana como religión revelada, con preferencia a la religión cristiana, sino que, como deísta que era, pensaba ser la religión revelada un invento, igual que las otras[3], de modo que sólo una persecución extrema lo llevaba a hacer un cambio en que nunca pensara, si en algún lugar de la Cristiandad hubiera podido encontrar la tolerancia que nuestro anónimo demanda para esta clase de gente. Creyó al principio haberla encontrado entre los unitarios. Pero la disputa en que se vio envuelto al punto también con ellos, pudo inducirlo a perder, andando el tiempo, las esperanzas que tenía puestas incluso en quienes en otros lugares eran tan libres como él. Y parece haber quedado suficientemente justificado su temor, habida cuenta del destino que cupo luego a Franc. David[4]. Con todo, también podría ser que Neuser tuviera una especie de predilección por la religión mahometana y que le hubiera hecho ya entonces toda la justicia que en muy otros tiempos se sintieron obligados a hacerle estudiosos libres e imparciales. «El Corán de Mahoma —dice nuestro anónimo poco antes del lugar transcrito— y la fe turca, gozan ciertamente de mala fama entre nosotros, no sólo porque el fundador de dicha religión usaba de la mentira[5] y la violencia, sino también porque se encuentran mezcladas muchas [**409**] locuras y errores con diversos usos innecesarios, externos y tradicionales. No quiero halagarla y mucho menos ensalzarla en perjuicio de la religión cristiana. Pero estoy seguro de que, entre los que reprochan a la religión turca esto y lo otro, han leído el Corán los menos y, además, de que entre los que lo leyeron sólo los menos tuvieron intención de dar a las palabras el buen sentido de que sean susceptibles. Si fuera esa mi intención principal, yo me atrevería a demostrar con el Corán en la mano lo más elevado de la religión natural con entera claridad y, en parte, expresado con gran belleza, y creo que la gente discreta me concedería que casi todo lo esencial de la doctrina de Mahoma viene a ser religión natural. El sabio *Thomas Hyde*[*], a quien hay que tener tanto por buen conocedor del tema como por imparcial, alaba a Mahoma como *Verae Religionis Abrahami Restauratorem,* restaurador de la verdadera religión de Abrahán; y el traductor y exégeta del Corán, Georg Sale[**], en su introducción al Corán, muestra que el principio de la doctrina de Mahoma se

---

[*] *Th. Hyde,* de relig. vet. Persar., p. 23 (N. d. L.).
[**] *G. Sale,* preliminary discourse to the Koran, p, 36 et 63 (N. d. L.).

apoya en la unidad de Dios, o en la verdad de que sólo hay y puede haber un Dios; que fue noble y altamente digna de loa la intención de llevar a los árabes paganos desde la superstición al conocimiento de ese Dios único y que el señor Prideaux carece de motivos para preguntarse si no habrá introducido Mahoma acaso entre los árabes una religión tan mala como la misma superstición. Dice el señor Sale que las exhortaciones a las buenas costumbres y a las virtudes, contenidas en el Corán, y en particular las exhortaciones a adorar un solo Dios verdadero, son en buena parte tan excelentes que bien podría tomarlas en cuenta un cristiano.» — Si los editores de los Monumentorum Palatinorum hubieran tenido a bien transmitirnos las anotaciones de Neuser al Corán, que aseguran haber tenido en sus manos, podríamos decir con certeza hasta qué punto sabía ya estas cosas Neuser en su tiempo.

2) No obstante tengo que añadir que el sólo y mero hecho de evocarme a Neuser, no bastara a hacerme preferir a todos los otros el pasaje reproducido, si no fuera porque además creí haber encontrado en él un punto especial de erudición tocado de una manera muy particular. Me refiero a lo que sostiene sobre las Proselyti portae[6] en la antigua iglesia judía. No es que no se conociera hace ya tiempo ese punto; se rata sólo de la aplicación del mismo a nuestros deístas, que a mí me parece nueva y que es exclusivamente del anónimo. Es una aplicación que tiene algo de muy deslumbra-[**410**]-dor, y desearía verla probada con las fuentes, tanto más que no puedo confiar en mi propio juicio en cosas tan extrañas. Con todo me parece que aunque hubiera de concederse que estos proselyti portae no eran más que deístas, no se habría probado aún que gozaban todos, también entre los judíos, de la libertad que los deístas actuales reclaman entre los cristianos. Aunque el mismo autor al menos admite que el séptimo mandamiento de Noé no los obligó en modo alguno como ley natural sino que se le añadió sólo para no escandalizar a los judíos[7], sin embargo tuvieron que someterse un tanto a diversas limitaciones de ese jaez referentes a la religión dominante, a la que no querían pertenecer. En el caso de que se averiguara algo semejante, ¿no cabría deducir de ahí las condiciones en cuyo marco pudieran y debieran los cristianos consentir pacientemente en tolerar, dentro de sus empalizadas, a los deístas? Pero nuestros deístas quieren ser tolerados sin condiciones. Quieren tener la libertad de impugnar la religión cristiana y no obstante ser tolerados. Ciertamente, es un poco demasiado y, con seguridad, más de lo que se permitía en la antigua iglesia judía a sus presuntos predecesores[8]. Pues si uno de ellos blasfemaba el nombre del Señor (Levit. XXIV 12), se le apedreaba sin misericordia, y de nada le valía la excusa de no haber blasfemado del Dios verdadero que la razón les muestra a los hombres, sino de la idea que tenían los judíos del dios falso. Y creo que ya de esto

cabe concluir que en este punto la antigua religión judía tampoco se portó diversamente que las demás religiones.

3) Mis lectores no necesitan que les enseñe yo qué hay que pensar y qué hay que decir del resto del contenido del fragmento. Pero, ¡cómo se le nota haber sido escrito hace treinta años![9]. ¿Cómo? ¿Acaso se le cierran todavía hoy a la sana razón todos los caminos para adorar a Dios siguiendo el propio criterio, bajo alguna de las denominaciones cristianas aceptadas? Ciertamente, una denominación cristiana como arriano, sociniano, tal vez sea aún tan odiada como lo fuera otrora. Pero, ¿qué falta hacen esos nombres? ¿No es bastante amplio y característico el nombre de cristiano, a secas? ¿Los nombres de calvinista y luterano no se han vuelto igualmente rechazables? ¡Fuera con todos esos nombres que nos someten al juicio de un solo![10]. Nosotros somos cristianos, cristianos bíblicos, cristianos racionales. Veamos quién es capaz de convencernos de que *nuestro* cristianismo tiene la mínima contradicción con la sana razón. ¿Qué falta hace pues seguir reprimiendo los escritos de los librepensadores? ¡Basta ya! ¡No podrían más que [**411**] acrecentar el triunfo de *nuestra* religión! —¿Quién ignora que éste es el lenguaje de muchos teólogos actuales? ¿Y por ventura ese lenguaje trajo consigo el beneficio de que en los últimos tiempos, por lo menos en la Alemania protestante, cesara toda persecución civil contra escritos y escritores? Curioso fenómeno del que me gustaría saber desde qué punto de vista pudo tomarlo en consideración nuestro anónimo. Parece sospechar de esos teólogos, pues de todo el cristianismo no conservan ni quieren conservar más que el nombre. No cabe duda de que ése es el caso de algunos. Pero no el de otros muchos; seguro que no es el caso de quienes se expresan con tanto orgullo y tanta acrimonia contra los defensores de una religión meramente natural, pues que en cada una de sus palabras dejan traslucir lo que cabría esperar de ellos si tuvieran en sus manos el poder contra el que ahora tienen que protestar. Ciertamente, ése su *cristianismo racional* es mucho más que religión natural. La lástima es que no se sabe con exactitud dónde colocarle la razón y dónde colocarle el cristianismo[11].

[**412**]

# DATOS Y NOTAS

1. En la tercera *Contribución a la historia y la literatura. De los fondos de la biblioteca ducal de Wolfenbüttel,* 1774, había publicado Lessing un largo trabajo sobre Adam Neuser, titulado *Algunas noticias auténticas sobre Adam Neuser* (LM, XII 202 ss.). El adjetivo «auténticas» ya nos da a entender que se trata de la «salvación», de la reivindicación del «borracho, ateo y alegre» (Jöcher), del «ateo de vergonzosa vida epicúrea» (Heineccius), que decían los historiadores haber sido el unitario Neuser.

No era la primera vez que se ocupaba de unitarios (o arríanos o socinianos), antitrinitarios todos, es decir, negadores de la divinidad del Verbo, de la divinidad de Cristo, como Arrio (a. 256-336) en el concilio de Nicea (a. 325). Lessing se había ocupado ya de los socinianos Wissowatius y Ernst Sonerus (LM, XII 71-99). A lo largo del siglo XVII, en el antitrinitarismo o monoteísmo estricto habían convergido intereses políticos de primer orden, por la presencia del turco en la Europa oriental, presencia que convertía a los unitarios en presunta «quinta columna» del «infiel», del Islam. Neuser tuvo que huir acusado precisamente de traición y de unitario. Pero además, el deísmo y el «liberalismo religioso» eran también antitrinitarios y arrianos. Dice Léonard (*op. cit.,* II 36) que «no es... sorprendente que el antitrinitarismo y demás manifestaciones del "liberalismo religioso" fueran la contribución específica de los pueblos más intelectualistas de Europa: España e Italia». Juan de Valdés y Miguel Servet fueron objeto de la atención de Lessing. Ochino es discípulo de Valdés, y Socino lo es de Ochino. En un momento dado hubo una suerte de internacional arriana o unitaria —idealista, partidaria del cristianismo práctico, populista...— Lessing cree que tanto la razón como las religiones abrahamíticas (Isaac e Ismael) no han advertido aún la pluralidad divina, husmeada de la razón antigua, pagana y cristiana, pero todavía no comprendida, todavía misteriosa. Y éste era el interés fundamental de Lessing en lo tocante al arrianismo. (Cfr. *El filósofo en el concilio,* p. 549 y *Educación,* n. 73 [p. 589]).

Se desconoce la fecha exacta del nacimiento de Neuser. En 1650 era predicador luterano en Heidelberg. Con su amigo Sylvanus se opuso a la introducción de la reforma calvinista en el Palatinado. Sylvano fue condenado y decapitado. Neuser huyó y, después de rodar por Londres, Amsterdam, y otros lugares, apareció por [**413**] Constantinopla, donde se hizo mahometano. Al parecer había escrito al sultán diciéndole que invadiese la Cristiandad, dividida y debilitada por disputas religiosas. La carta que publicaba Lessing estaba escrita desde Constantinopla en 1574 por Neuser a un amigo, justificando su conducta. Transcrita la carta, anota Lessing: En la cabecera de la copia [de la carta que obra en mi poder], ha escrito recientemente alguien: Infelicissimi terque quaterque Apostatae et Mamelucae *Adami Neuseri* scriptum, in quo pessima fide et conscientia leprosa suam historiam narrat. Yo no juzgaría así —comenta Lessing—; apóstata y mameluco, todo lo que quieran. Pero la carta verdaderamente está escrita con una sangre fría y una tranquilidad que no delata otra cosa que una conciencia lastimada y atormentada. Y por lo que atañe a la *pessimam fidem,* yo diría precisamente lo contrario (LM, XII, 218, 22 ss.). El mismo Lessing dice que el destino de Neuser, tan «brutalmente» marcado por los poderes espirituales y temporales de la postreforma (Karl

S. Guthke, *op. cit.*, VII 797), le trajo a la memoria un fragmento *Sobre la tolerancia de los deístas,* perteneciente a un manuscrito que venía en el mismo legajo recientemente adquirido, donde se hallaba la carta de Neuser.

Desde luego es clara la conexión entre uno y otro escrito, por razón del tema de la tolerancia. Pero la publicación del fragmento del anónimo es provocación calculada para desatar una polémica que abarcará un círculo mucho más amplio de problemas. Por descontado, con Neuser no hubo tolerancia (punto 1); a los «deístas» no les concedió tolerancia la iglesia judía (punto 2); y Lessing no espera que el cristianismo moderno conceda esa tolerancia el día que suba al poder (punto 3). Pero, lo dicho, el fragmento del anónimo tira, como quien no lo hace, de unos hilos que van a cambiar el panorama de la discusión teológica en Alemania y a determinar la suene del cristianismo y la filosofía hasta nuestros días.

El destino de Neuser plantea además el significado de su adscripción a una religión también revelada, que contiene excelentemente a la religión natural y a la que hay que «hacer justicia» (punto 1). Se señala también el problema de lo específico de la religión cristiana (puntos 2.3).

2. La «salvaje ortodoxia» es frase de Lessing. Mas el anónimo al que intentaba encubrir con el nombre de Schmid, ni huyó, ni vivió emboscando su discrepancia frente a las ortodoxias y la tolerancia; sólo tomárase sus cautelas. Escribió: «¿Qué puede hacer [quien desea guiarse por la sola razón] si los más de los hombres entre quienes vive están llenos de maldad y del odio al infiel de que los llena el clericalato? Le negarían la amistad, la confianza, el trato, el comercio, incluso las oficiosidades, y lo rehuirían como a criminal impío y abominable» (LM, XII 258, 2 ss.). El anónimo sigue hablando del difícil destino de los hijos de estos réprobos. —Johann Lorenz Schmid (1702-1749), teólogo, traductor del Pentateuco o cinco libros de Moisés con criterios meramente filológicos e internos. A causa de su traducción de la Biblia, llamada de Wertheimer, dio en la cárcel. Fuese a Holanda, luego a Hamburgo. Tradujo al deísta inglés Tindal (*Christianity as old as the Creation*) y a Espinosa. Escriturista racionalista y deísta, podía servir para desorientar de momento acerca del verdadero autor del fragmento. El mismo Schmid había trabajado también emboscando a Espinosa, pues su «excelente traducción» de la *Ética,* de Espinosa, se publicó anónimamente bajo el disfraz de una *Refutación de la doctrina de Espinosa por el célebre filósofo alemán Christian Wolff* (cfr. Windelband, *op. cit.,* p. 435 n. 9).

3. Cfr. p. 398. «Yo no tengo nada en contra de la religión cristiana... etc.»

4. Franc. David (1510-1579), pastor calvinista ganado a las ideas antitrinitarias. Murió en la cárcel.

5. Cfr. p. 475, nota 14.

6. Llamaba la literatura rabínica tardía «prosélitos de la puerta» a los paganos [**414**] que vivían entre los judíos. Los rabinos habían elaborado una teología para su tolerancia. Serían «hijos de Noé», del pacto de Dios con Noé (Gén. 9), anterior al pacto de Abrahán, afectando aquél a judíos y a árabes. Cuando Moisés conquistara la tierra de Canán, habría respetado ese pacto y estatuto, dejándolos vivir a las puertas de Israel (cfr. Éxodo 22, 21; Lev. 19, 33 ss.; Deut. 10, 18 ss.; Éxodo 10, etc.). Esta es la explicación que da el mismo Schmid (= Reimarus) (LM, XII 262, 23 ss.). Cfr. Ausejo, *Diccionario de la Biblia,* ad prosel.

7. Los mandamientos que los rabinos dieron a estos «prosélitos de la puerta», eran siete. Los seis primeros eran «racionales» o naturales (no practicar la idola-

tría, honrar el Nombre de Dios, no matar, no adulterar, no robar, honrar a los mayores); el séptimo, en cambio, era ya relativo «a lugares y tiempos», es decir, particularista, y se fundaba en Gén. 9, 4 («solamente os abstendréis de comer carne con su alma, es decir, su sangre»), siendo pues un mandamiento positivo o de revelación divina. Cfr. en el Sionismo de Ajad Haám (*El sendero del retorno,* Buenos Aires 1957, p. 167) la vigencia de esta teología judía del paganismo.

8. Presuntos predecesores de los deístas actuales en la iglesia judía, predecesora a su vez de estas iglesias cristianas de ahora. Lessing acepta el lenguaje de Schmid (Reimarus), quien a su vez aceptaba ese modo de ver la relación entre judaísmo y cristianismo (iglesia judía como predecesora de la iglesia cristiana o apostólica), tal como lo expusiera Uriel Dacosta. —La doctrina de Cristo era meramente racional y por tanto universal en potencia. Pero los apóstoles se pusieron a montar otra iglesia: «mezclaron [con la pureza de la doctrina de Cristo] su sistema judío del Mesías y de la divinidad de las Escrituras de Moisés y de los profetas, y levantaron sobre esa base un nuevo sistema misterioso que ya no podía llegar a ser general...» (LM, XII, 255, 34 ss.). —Cfr. p. 561, la distinción lessinguiana entre *religión de Cristo* y *religión cristiana.*

9. A partir de aquí y hasta el próximo guión, habla uno de esos teólogos modernos.

10. Es decir, a una forma de «papismo». Pero Lessing no cree que ésa sea la forma actual de falsa autoridad, ya. La frase próxima, haciendo sinónimos «cristianismo bíblico» y «cristianismo racional», perpetra un ingenuo sofisma, al suponer que la Biblia (la Revelación) no hace más que ratificar la religión racional o natural, idea que combatirá a fondo Lessing, defendiendo una dialéctica verdadera entre la razón y la revelación y asignándoles funciones recíprocas distintas de la de ratificadora y ratificada.

11. El cristianismo racional de esos teólogos, es decir, el que ellos llaman cristianismo racional *o bíblico,* es de hecho y debe ser mucho más que religión natural. Aquí Lessing discrepa tanto de Schmid (= Reimarus) como de los teólogos modernos que buscan acomodarse al racionalismo del siglo, «haciéndose todo para todos». La revelación no es la razón ni la razón es la revelación; al negarse a la confusión de la una y la otra, Lessing abría la posibilidad de que la religión y la razón se tomaran mutuamente en serio. En cambio, con la acomodación del cristianismo a la razón (con el que pensaban los teólogos salvar al cristianismo del naufragio), pensaba Schmid (= Reimarus) que del cristianismo no podría quedar «más que el mero nombre» (LM, XII, 256, 31 ss.).

[**415**]

# ALGO MÁS DE LOS PAPELES DEL ANÓNIMO TOCANTES A LA REVELACIÓN[1]

1777

El fragmento de un anónimo *sobre la tolerancia de los deístas,* de la anterior contribución, ha impresionado especialmente a más de uno de mis lectores, cuyo asentimiento no es lo que menos me interesa. Cuanto menos cabía esperar algo semejante, tanto más agradable resultó «dar con él, como se encuentra uno inesperadamente en el desierto con un verde lugar». La comparación no es mía, como es fácil de suponer. Es de uno de los susodichos lectores que me escriben para compensarme así y animarme. Pues añade que consideraría una verdadera pedantería de bibliotecario prescindir totalmente de unos papeles que no tienen más de treinta años, porque aún no son ilegibles ni están bastante carcomidos. Me exhorta a que dé al público próximamente otras cosas y, si cabe, lo más atrevido y fuerte de esos papeles, para no suscitar entre los pusilánimes la sospecha de que se mantienen ocultas de ese modo cosas tan irresponsables.

La burla la temo demasiado y, tocante a la sospecha, estoy demasiado seguro de lo que conviene como para vacilar lo más mínimo en satisfacer esa su demanda, que sé ser, asimismo, deseo de otras personas parecidas. Sólo que difícilmente empezaría yo enseguida con lo más atrevido y fuerte. Aún están muy desordenados los papeles, y a menudo, cuando menos se espera, se rompe el hilo. Hasta que me imponga más en ellos, conténtense con los siguientes fragmentos que presento sin más introducción.

Permítaseme que al final de los mismos añada algunas adverten-[**416**]-cias referentes al modo y manera como se ha sabido desestimar y futilizar todo esto, especialmente en estos últimos tiempos. Considero deber mío añadir una observación de este tipo aunque no me sienta capaz de ello.

## *Primer fragmento*

Sobre el descrédito de la razón en los púlpitos.

## *Segundo fragmento*

Imposibilidad de una revelación en la que puedan creer todos los hombres de modo fundado.

*Tercer fragmento*

Paso de los israelitas por el Mar Rojo.

*Cuarto fragmento*

Que no se escribieron los libros del Antiguo Testamento para revelar una religión.

*Quinto fragmento*

Sobre la historia de la resurrección.

Ya hay bastante de estos fragmentos. Si alguno de mis lectores prefiriera que yo me los hubiera ahorrado, ese lector sería más *timorato* que *avisado.* Podría ser un muy *piadoso* cristiano, pero ciertamente no muy *ilustrado.* Puede que *piense* muy bien de su religión, pero tendría que *confiar* más en ella.

Pues ¡cuántas cosas se podrían responder aún a todas esas objeciones y dificultades! Y aunque no se pudiera contestar absolutamente nada, ¿qué pasaría? El teólogo docto podría acabar por extraviarse, pero ¿también el cristiano? No, por cierto. Aquél sí que podría caer en confusión al ver tan sacudidos los apuntalamientos que quería prestarle a la religión, al encontrar cuarteados los contrafuertes con que tan bien la había guarnecido realmente. Pero ¿qué le importan al cristiano las hipótesis y explicaciones y pruebas de tal caballero? Para el cristiano el cristianismo es un hecho que él *siente* ser verdadero y en el que se *siente* tan feliz. Cuando el paralítico [**417**] *experimenta* las bienhechoras descargas de la chispa eléctrica, ¿qué más le da que tenga razón *Nollet* o *Franklin,* o ninguno de los dos?[2]

En una palabra la letra no es el espíritu y la Biblia no es la religión. Por tanto, las objeciones contra la letra y contra la Biblia no son también objeciones contra el espíritu y contra la religión.

Porque, evidentemente, la Biblia contiene más de lo que atañe a la religión, y no pasa de ser mera hipótesis el que la Biblia sea tan infalible en relación a ese plus. Antes[3] de que existiera la Biblia, ya existía la religión. El cristianismo ya existía antes de que los evangelistas y los apóstoles escribieran. Transcurrió largo tiempo antes de que alguno de ellos escribiera, y un tiempo muy considerable antes de que resultara el canon entero. Así que de esos escritos pueden depender muchas cosas, pero es

imposible que se base en ellos toda la verdad de la religión. Hubo un tiempo en que el cristianismo ya se había propagado, en que ya se había adueñado de muchas almas, aunque no se había puesto por escrito todavía ni una letra *de lo* llegado hasta nosotros. De suerte que sería posible que se perdiera cuanto escribieron los evangelistas y los apóstoles y que, no obstante, subsistiera la religión que enseñaron ellos. La religión no es verdadera porque la enseñaban los apóstoles y los evangelistas, sino que éstos la enseñaban porque es verdadera. Las tradiciones escritas hay que explicarlas partiendo de la verdad interior de la religión, y todas las tradiciones escritas juntas no pueden darle ninguna verdad interior si no la tiene[4]

Esta sería la respuesta general a una gran parte de esos fragmentos, como dije, en el peor de los casos. En el caso de que el cristiano, que al mismo tiempo es teólogo, no tuviera algo mejor que contestar en el espíritu del sistema por él aceptado. Pero ¿cómo va a saberlo él mismo y cómo vamos a tener confianza en él nosotros, si no puede permitirse expresar libre y llanamente toda clase de objeciones? Es falso que ya se hayan puesto todas las objeciones. Y más falso todavía que se haya dado respuesta a todas. Una gran parte por lo menos ha obtenido respuesta tan miserable como miserable fue la objeción hecha. A la superficialidad y a la mofa de un lado, se contestó a menudo con orgullo y desprecio. Los unos se han sentido muy ofendidos cuando se tomaba por una misma cosa a la religión y a la superstición; pero no se ha tenido ningún escrúpulo en tachar de incredulidad a la duda y de impiedad al contentarse con lo que dice la razón. Aquéllos han hecho de todo teólogo un beatorro; éstos, de cada filósofo, un ateo. De modo que unos y otros transformaron a su adversario en un monstruo con objeto de poder ponerlo fuera de la ley, caso de no poderlo vencer.

[**418**] La verdad es que aún tiene que aparecer en ambos lados el hombre que impugne la religión y el que la defienda tal como merece la importancia y dignidad del objeto. ¡Con todos los conocimientos, con todo el amor a la verdad, con toda seriedad![5] Lanzar asaltos a bastiones aislados, y rechazarlos, eso ni es asediar ni es librar de asedio. Y poco más que eso es lo que hubo hasta ahora. Ningún enemigo llegó a cercar la fortaleza por entero, ninguno lanzó todavía un asalto general al conjunto de la fortificación. Se atacó siempre alguna defensa exterior aislada y muy poco importante; pero es que, además, los asediados se defendieron a menudo con más fogosidad que prudencia. Pues su consigna fue de ordinario concentrar todas las piezas de artillería sobre el único punto atacado, sin prestar atención a algún otro enemigo que en algún otro lugar estaba desbordando ya la desmantelada trinchera. Quiero decir que a menudo se extrapoló una prueba en perjuicio de todas las otras, más aún, en su propio perjuicio; todo tenía que estar colgado de un clavo, y el cla-

vo no aguantó nada. Con frecuencia se contestaba a *una* objeción como si fuera la *única,* y a menudo se contestaba con cosas que aún estaban muy expuestas a sus respectivas objeciones. Y era más imprudente todavía el procedimiento cuando se abandonaba sin ningún género de resistencia, la fortificación atacada, se la entregaba despectivamente al enemigo y luego se trasladaban a otra. Pues de ese modo no es ya que se les *desalojó* sucesivamente de todas las posiciones, es que se dejaron tirar, y pronto será preciso que se abalancen otra vez sobre lo abandonado. Quien conozca algo los últimos escritos sobre la verdad de la religión cristiana, a ése le ocurrirán con facilidad ejemplos correspondientes a las distintas partes de esta alegoría[6].

Estos fragmentos permiten concluir en cierta medida, pero no conocer suficientemente, cuán cerca está nuestro autor del ideal del auténtico impugnador de la religión. Con sus zanjas de aproximación parece haber ocupado bastante espacio y dirigirse seriamente hacia la fortificación. ¡Ojalá suscitara pronto a un hombre igualmente cercano al ideal del auténtico defensor de la religión!

Por no anticiparme a ese hombre, sino dejar a su juicio lo mucho que tendría que decir él, y para evitar además que le dé un ataque de pánico a algún lector pusilánime, apresúrome a añadir a cada uno de los fragmentos algunos pensamientos que se han apoderado de mí. Si con ello hago más de lo que al comienzo solicité me fuera permitido, es que detesto el tono de burla en que fácilmente pudiera incurrir yo, si hiciera *solo* aquello. La verdad es que hay bastante gente hoy que defiende la religión como si los enemi-[**419**]-gos de la religión la hubieran sobornado ex profeso para enterrarla. Pero calumniaríamos a la religión si diéramos a entender que esas personas no tienen nada que hacer ante ese boquete [abierto en las defensas]. Pues, ¿quién me dice que esas personas no tienen también las mejores intenciones del mundo? Y si no *las* protegen *a ellas* sus intenciones, ¿qué me protegerá a *mí* si yerro el blanco tanto como ellas?[7]

## I

El primer fragmento discute una cuestión susceptible nada menos que de hacer aceptable el cristianismo[8]. Si hubo teólogos que insistieron en ese punto es porque se sintieron muy vivamente persuadidos de la necesidad del mismo. Si no, ¿cómo hubieran sembrado de cepos, a los ojos de todo el mundo, el dintel de la puerta por la que ellos mismos animan a penetrar?

Por descontado, hubo teólogos así, pero ¿dónde están hoy esos teólogos? ¿No hace ya tiempo que se cubren con capa ajena? Los púlpitos, en

vez de proclamar la cautividad de la razón[9] por la obediencia a la fe, no claman más que sobre el íntimo vínculo existente entre la razón y la fe. La fe sería una razón robustecida por milagros y signos, y la razón se habría vuelto fe razonable. Toda la religión revelada no sería más que una renovada sanción de la religión de la razón. Ahí, o bien no hay en absoluto ningún misterio, o si lo hay, no importa que el cristiano relacione con él una idea u otra, o ninguna[10].

¡Qué fácil resultaría refutar a aquellos teologastros que no tenían de su parte más que unos cuantos lugares equívocos de la Escritura y que, calumniando a la razón, ofendida, la mantenían exasperada! Se atrajeron la enemiga de todo lo que quería tener y tenía razón.

Pero, en cambio, ¡qué peliagudo resulta ponerse de acuerdo con quienes exaltan y adormecen a la razón echando sobre los adversarios de la revelación la mala fama de adversarios de la sana inteligencia humana! Se atraen malamente todo lo que quiere tener razón y no la tiene.

No obstante, está fuera de discusión que también aquí ha de residir la verdad donde reside siempre: entre los dos extremos. Sólo la razón es capaz de decidir si puede y tiene que haber revelación y cuál de las muchas que pretenden serlo es probable que lo sea. Mas puesto caso que sea una y tenga que ser una y se haya descubierto ya la verdadera, si la razón encontrare en ella cosas que exceden su [**420**] capacidad, esto sería más bien una prueba en favor de la verdad de dicha revelación que una objeción en contra. Quien suprime de su religión esas cosas, bien podría pasar sin ninguna religión. Pues, ¿qué es una revelación que no revele nada? ¿Basta con conservar sólo el nombre de revelación, después de haber desechado la cosa? ¿Y es ese el caso solamente de los incrédulos, que suprimen el nombre y la cosa?

Una *cierta* cautividad de la razón bajo la obediencia a la fe, no se basa en absoluto ni en éste ni en el otro lugar de la Escritura, sino en el concepto esencial de revelación. Puede que nuestro autor haya entendido mejor esos lugares de la Escritura[11]; yo mismo conocí a más de un conspicuo exégeta que no encontraba nada más ahí. Puede que tenga mucha razón frente a los pobres predicadores que recurren al lamentable pecado original[12] de nuestros primeros padres para probar una cosa que no necesita absolutamente de dicha prueba. El mismo reconoce que la historia mosaica sobre el particular no tiene la culpa de ese abuso. Pero igual que no es cierto que de ahí se derive una *posterior* ruina de la razón humana, tampoco me parece que nuestro autor haya visto lo que hay ahí dentro. Cuando dice «que, para instrucción de sus oyentes, están obligados los predicadores, cual verdaderos pastores de almas, más bien a recomendar a sus oyentes la sana razón y el uso de la misma como pauta infalible del conocimiento divino y de una conducta piadosa, pues que nuestros primeros padres cayeron precisamente porque no se sirvieron de su razón»;

con ello no toca más que la mitad de la cuestión. Pues más allá del hecho, se apunta a su causa: cómo y por qué su razón fue ineficaz. En una palabra, ahí se ofrece la más poderosa intuición del poder que tienen nuestro apetito sensible y nuestras oscuras representaciones sobre todo conocimiento por evidente que sea. El relato mosaico, o bien narra la primera triste experiencia de ese poder, u ofrece el ejemplo más conveniente. Hecho o alegoría, en sólo ese poder reside la fuente de todas nuestras transgresiones; poder que, a pesar de la imagen de Dios, era increado en Adán, así como en nosotros es innato[13]. Todos nosotros pecamos en Adán porque teníamos que pecar todos y gracias a la imagen de Dios no hacemos otras cosas que pecar[14], mantenemos la posibilidad de debilitar ese poder y nos podemos servir de él tanto para hacer buenas acciones como malas. Muy bien pudiera darse esta instructiva interpretación al tantas veces escarnecido *relato* de Moisés, con tal de no introducir al mismo tiempo las acomodaciones que de él hizo un sistema posterior y con tal de que las acomodaciones se queden en acomodaciones no más[15].

[**421**] Como dije, una *cierta* cautividad de la razón bajo la obediencia a la fe se basa simplemente en el concepto esencial de revelación. O más bien —pues la palabra *cautividad* parece indicar violencia por una parte y resistencia por otra—, la razón se *da* presa, su entrega no es más que el reconocimiento de sus límites una vez que se ha asegurado de la realidad de la revelación. Esta es la posición en que hay que mantenerse absolutamente, una posición que no muestra ni miserable frivolidad cuando se es objeto de burla de los blasfemos guasones, ni desesperación de las pruebas sobre la realidad de la revelación cuando aparece alguien diciendo que tampoco hay que tomar en fin de cuentas tan estrictamente lo de esas pruebas. Lo que se quiere salvar así, piérdese aún más irremisiblemente y, cuando los adversarios de la religión cristiana exageran lo incomprensible de la misma, están tendiendo una pura trampa a los defensores de la religión que no andan tan seguros de lo suyo y que creen que lo principal es cuidar del buen crédito de su propia sagacidad.

Otra trampa que se tiende a teólogos del mejor formato, consiste en manifestarse la mar de insatisfecho con los catecismos actuales, y atribuir a su disposición deficiente el no ser ya aceptada la religión. Ahora bien, no voy a negar en absoluto que habría mucho que mejorar en esos libros, pero, antes de introducir mejoras con voluntariosa precipitación, pondérese bien qué es precisamente lo que tanta gente, entre la que se encuentra nuestro autor, desea ver mejorado, cuando les reprocha «la falta de una religión racional y de una transición racional de la misma a la revelación».

Opino que esta deficiencia no es en parte una deficiencia y que sería sumamente peligroso en parte ponerle remedio *realmente.* Pues de eso se

trata. Porque afectar esa mejora por encima simplemente, pondría a esos preciosos libritos la mar de insulsos y fríos.

La religión revelada no presupone lo más mínimo una religión racional sino que la incluye en sí. Si la presupusiera, es decir, en el caso de que sin ella fuera ininteligible, entonces la acusada deficiencia de los textos de catecismo sería una verdadera deficiencia. Pero como la incluye en sí, como contiene todas las verdades que aquélla enseña y lo que pasa es que las apuntala con otro tipo de pruebas, la cuestión que importa es saber si lo más cómodo y útil será uniformar el tipo de prueba en los textos para niños y gente corriente, o bien, distinguir entre proposiciones racionales y proposiciones reveladas y probarlas desde sus respectivas fuentes propias[16].

Por lo menos es cierto ser muy precaria la transición de las meras verdades de razón a las reveladas, cuando alguien se ha [**422**] malacostumbrado a las pruebas, tan rigurosas como dúctiles, de la primera. Luego, de las pruebas de la otra, se espera y exige *justo el mismo* rigor y ductilidad, y se tiene por *no* probado *en absoluto* lo que no está probado *precisamente así.* Recuerdo a este propósito algo que me sucedió siendo joven. Quería yo estudiar matemáticas, y pusieron en mis manos las tablas del viejo Sturm[17] en las cuales todavía se trataba la quiromancia junto con las ciencias matemáticas. Cuando llegué a éstas, no sabía cómo me había sucedido. Mi pequeña inteligencia se quedó de repente completamente inactiva, y por más que no tenía para mí escaso aliciente un arte que me prometía el conocimiento de mi futuro destino, sin embargo, cuando de la geometría pasé a la quiromancia, fue como si bebiera insulsa agua azucarada luego de haber bebido vino generoso. No sabía qué pensar del hombre que reuniera en un libro cosas tan dispares; despedíme de él y busqué otro maestro. Pero si hubiera tenido que creer que ese hombre era infalible, los ansiados principios de la quiromancia cuya arbitrariedad tanto llamara mi atención, me hubieran llenado de temor y desconfianza en las verdades matemáticas que tanto deleitaban mi inteligencia aunque apenas las había captado más que con la memoria. Imposible me habría resultado considerar a entrambas, geometría y quiromancia, por igual ciertas, pero hubiera sido posible que me acostumbrara a pensar la quiromancia y la geometría como igualmente inciertas.

Creo que casi no hace falta que me defienda de la sospecha de querer dar a entender con ello que las pruebas acerca de la revelación y las pruebas acerca de la quiromancia son del mismo peso. Claro que no son del mismo peso; sus pesos específicos no tienen en absoluto ninguna relación recíproca, pero sus pruebas son de la misma clase: ambas se basan en testimonios y proposiciones empíricas. Y la diferencia existente entre las pruebas más fuertes de este tipo y las pruebas que fluyen de la naturaleza de las cosas, es tan patente que resulta vano todo artificio para acor-

tar esa diferencia, para atenuar esa diferencia con toda suerte de matices[18].

## II

El segundo fragmento dice un montón de cosas inmejorables, completamente indiscutibles. ¡Ojalá que no contuviera más que cosas así! Desarróllase con todo rigor la prueba de la imposibilidad de una única revelación en la que puedan creer con fundamento *todos* los hombres. Y así es en realidad.

Mas, ¿no lleva la prueba ya consigo la respuesta? Si no es [**423**] posible *semejante* revelación —tampoco pudo hacerla posible Dios[19]. Ahora bien; dado caso que fuera útil y necesaria la revelación, ¿tendría que optar Dios por no conceder *ninguna* clase de revelación por serle imposible otorgar una revelación *semejante*? ¿Tendría que privar Dios del beneficio de la revelación a todo el género humano, por no poder hacer partícipes de ese beneficio a todos los hombres al *mismo* tiempo y en el *mismo* grado? ¿Quién tiene un corazón capaz de contestar que sí, a esto?

Ya es bastante que la Sabiduría y Bondad supremas, al otorgar la revelación que no podría ofrecerse con aquella universalidad y universal claridad, escogiera solamente el camino en que cupiese gozar de la misma, en el período más *breve* de tiempo, al *mayor* número posible de hombres[20]. ¿O es que se atreve alguien a indicar que no sucedió esto, sino que otorgando la revelación en otro momento a otro pueblo en otra lengua se hubiera podido pertrechar para la práctica de la virtud, con verdades y motivos, en menos tiempo a más hombres de quienes pudieran gloriarse ahora los cristianos como tales?

Quien se atreva a esto que me indique por lo pronto un pueblo en cuyas manos el encomendado denario de la revelación hubiera tenido más probabilidades de multiplicarse que en manos del pueblo judío[21]. En efecto, este pueblo infinitamente más despreciado que despreciable, es absolutamente el primero y el único en toda la historia que constituyó en negocio propio la comunicación y propagación de su religión. Por el celo con que llevan el negocio los judíos, ya los reprendió Cristo y se burló de ellos Horacio[22]. Los demás pueblos procedían con su religión de manera ocultista o envidiosa sobremanera, o bien se situaban ante ella en actitud demasiado fría como para encargarse de la mínima diligencia en orden a su propagación. Los pueblos cristianos que imitaron a los judíos luego en ese celo, es que lo heredaron, pues habían brotado del linaje del judaísmo.

Ahora bien, si no obstante insistiera nuestro autor en que *todos* los hombres necesitan ineludiblemente para su bienaventuranza un conoci-

miento fundado[23] de la revelación, al que no pueden llegar *todos*: ¿cómo llegarían a él, en tal caso, los millones y millones de hombres...?

¡Ni por un momento hemos de forjarnos una idea tan cruel! —¡Ay del género humano, si no tiene nada que oponer a este pensamiento, más que decir que el autor sacó la suma antes de cerrar la cuenta y que se le podría contestar: «El cristianismo tiene ante sí la eternidad; gana nuevo terreno cada año aunque ni misio-[**424**]-nes ni pruebas doctas de su verdad ayuden a ganarlo; en los últimos siglos no se hicieron cristianos muchos más pueblos, pero no cabe duda de que aumentó el número de cristianos en ellos; llegará el día en que ese imperceptible crecimiento saltará asombrosamente a la vista del mundo entero; llegará la ráfaga de viento que reúna las dispersas llamas en un incendio que alcance a todo, de tal manera que al final sea el número de los perdidos en relación con los salvados como es ahora el de los salvados en relación con los perdidos.»

¡Ay del género humano, si se ha de consolar sólo con esta u otra miserable distincioncilla! Como por ejemplo, que hay que distinguir entre la revelación y los libros de la revelación; que aquélla consiste en una única verdad muy clara, cuya historia se contiene en éstos; que la bienaventuranza no depende de la investigación laboriosa de éstos, sino de la aceptación cordial de aquella, cosa que en cada uno de los sumandos de la suma ha de dar grandes resultados.

Porque, ¡ay del género humano si en esta *economía de la salvación* llega a perderse una sola alma! *Todos* tienen que tomar parte de la más amarga manera en la perdición de esa *única* alma, pues que cada uno de todos los demás hubiera podido ser esa única alma. Y, ¿hay bienaventuranza tan rebosante que no quedara acibarada por semejante participación?

Mas, ¿para qué este parenthirso?[24] —Esa inmerecida derrota de los hombres, una victoria puesta en manos del infierno talmente por Dios mismo, es una miserable quimera. Examínese a fondo el ciego griterío. Una palabra y queda solventado.

Que también es necesaria la revelación, en orden a la bienaventuranza, para los hombres que no pueden en absoluto conocerla o no pueden alcanzar un conocimiento fundado de ella, eso ni es la doctrina de Cristo ni fue nunca la doctrina común de la Iglesia. Incluso quienes de entre las diversas comunidades de la Iglesia se expresaron sobre esto con la mayor dureza, quienes creyeron que no podían perdonar nada de entre las diversas comunidades de la Iglesia se expresaron sobre esto con la mayor dureza, quienes creyeron que no podían perdonar nada de aquella general necesidad, zafábanse de las tristes consecuencias y devolvían con una mano lo que tomaban con otra. No importa con cuánto buen o mal arte lo hicieran, ni cuán poco filosóficamente procedieran en la ocasión, ni tampoco si fueron o no fieles a su propio sistema; basta con que lo

hayan hecho a gusto y de buen grado. Su mero deseo justifica a su corazón, y su confesión de que Dios puede dispensar cuando no puede hacerlo el teólogo y de que Dios puede encontrar [**425**] salidas tales que no requieran siquiera de dispensa, reconcilia con su sistema.

Y aquí he de repetir expresamente la observación general contra nuestro autor, a la que me referí y que redunda tanto en disculpa como en censura suya. Todo lo comprendido en un cierto sistema del cristianismo, expuesto en ciertos libros simbólicos[25], lo toma como el único verdadero cristianismo. En el mismo bloque mete proposiciones sin las que no podría existir el cristianismo, enseñadas expressis verbis por el fundador, y proposiciones insertadas meramente para la mejor conexión de aquéllas o que supone tenerse que deducir de las mismas. Sin embargo, es justo y correcto, tratando del cristianismo, tomar a todas las sectas como un solo hombre y no considerar válido contra el cristianismo más que aquello a lo que no pueda contestar ninguna de esas sectas. Pero verdaderamente no es ese el caso ni de la doctrina de la corrupción total de la razón humana en la esfera de las cosas divinas, tema que tanto juego le dio en el primer fragmento; ni es el caso de la doctrina de la necesidad ineludible de tener una fe clara y distinta para la bienaventuranza, que es a donde va a parar este segundo fragmento; ni es tampoco el caso de la doctrina de la teopneustia[26], tal como la expone (pág. 358) y tenía que exponerla para dar a todas sus objeciones, incluso a las más insignificantes, un mismo alto grado de interés. —Esa es al menos mi opinión, habida cuenta de los hechos.

## III

La objeción de que trata el tercer fragmento[27] se ha suscitado ya muchas veces y se la ha contestado también muchas veces. Pero, ¿cómo se hizo lo uno y lo otro? A buen seguro que nunca se hizo con esta solidez, con este detalle, saliendo al paso de todos los subterfugios como se hace aquí. Y ahora véase lo que sirven las respuestas de un *Clericus,* de un *Calmet,* de un *Saurin,* de un *Lilienthal*[28]. Me temo que no mucho. Así que el ortodoxo tendrá que pensar en algo completamente nuevo si no sabe mantenerse en su puesto y no quiere echar a perder su causa[29].

No serán pocos los arreglos que tendrá que hacer si concede que es imposible que tamaña muchedumbre cubra en tan corto tiempo tanto camino y quiere escurrirse diciendo que bien pudiera estar errado en el texto el número de los que se mudan; que en lugar de seiscientos mil combatientes, eran sólo sesenta mil, o bien [**426**] sólo seis mil los que se mudaban. —No acertaría yo a ver qué dificultad produce precisamente esa errata aunque se hubiera cometido a sabiendas. Antiguamente se relacio-

naban conceptos muy confusos con cantidades grandes, y con frecuencia se hacía sin ninguna mala intención cuando se expresaba una gran cantidad con una u otra cifra. Mucho lugar a dudas habría, si quisiera dudarse de todas las batallas cuya cifra de bajas enemigas es una según este escritor y otra según aquél y siempre mucho mayor, según todos, de lo compatible con otras circunstancias del mismo relato. ¿Por qué desear mayor precisión en punto a milagros en los que importa poco el número de los beneficiados o castigados con ellos?; —nada absolutamente depende del número. Pues que sean millones los que pasan a pie enjuto el mar abierto por el bastón de Moisés, o que haga lo mismo Elíseo con la capa de su maestro, en el Jordán, para atravesarlo él solo, ¿no es acaso tan buen milagro éste como aquél?

Así lo vería yo. Pero claro, el ortodoxo no puede ser tan condescendiente mientras quede una posibilidad de salvar hasta la letra pequeña de la cosa —como tal vez aquí—. Pues ¿qué pasaría si el milagro se hubiera producido de la siguiente forma? —No bien llegados los israelitas a un brazo del golfo Arábigo que tenían que cruzar si no querían caer en manos de sus perseguidores, levantóse un fuerte viento que —si se quiere, con ayuda de la marea— hizo que se retirara de ese brazo de *mar* el agua, manteniéndola retirada hasta que pasaron con toda comodidad. Mientras tanto, el agua empujada hacia arriba se buscó otro cauce en la *tierra,* se abrió paso por detrás de los israelitas, se engolfó otra vez, y en ese nuevo brazo de mar fue donde hallaron los egipcios su ruina. ¿Hay una explicación más natural que ésta? ¿No es natural que el agua, entorpecido su curso normal, inunde o atraviese el primer lugar arenoso o bajo de la orilla y que se excave un nuevo lecho? ¿Queda sin resolver con esta explicación alguna dificultad de nuestro fragmento? Por muchos que fueran los israelitas, cuantos se quiera, no necesitarían ahora darse prisa: podrían ir pasando con ganado y críos, con toda la impedimenta y con toda la calma que requiriera el caso; apenas entrados de buena mañana, y cuando aún no han atravesado el brazo de mar enjuto en toda su extensión, ya está detrás de ellos el agua de ese brazo de mar, de manera que sus enemigos se ahogan en la misma agua por cuyo suelo ellos se escapan.

No sabría decir si hay algún exégeta que se haya explicado las cosas así y que haya tratado el texto en consecuencia, pues le [**427**] vendría muy de perillas el texto en muchos pasajes y, en todo, más a propósito que cualquiera otra explicación. Estrictamente hablando veo solamente una palabra en el relato mosaico de Lutero que al parecer se opondría a esa explicación, a saber: *Y el mar volvió de mañana* A SU *corriente*; o bien, como traduce el señor Michaelis: *entonces volvió de mañana el agua, según su flujo* NORMAL. Si el mar volvió a *su* corriente, si volvió a su flujo *normal,* parece que no se supone arbitrariamente la existencia de

un nuevo brazo de mar, de una nueva salida. Todo induce a pensar que Lutero tomó en esto como texto básico el de la Vulgata[30], que dice: *mare reversum est primo diluculo ad priorem locum,* y el señor Michaelis pudo fácilmente excederse llevando, un poco demasiado, su hipótesis al texto. Pues literalmente dice sólo: *y el mar volvió de mañana en su fuerza,* de suerte que no declara si el mar volvió en su fuerza o bien si volvió cuando la mañana estaba en su fuerza.

Pero sea de ello lo que fuere. Pueda o no mantenerse mi interpretación, estoy bien lejos de creer que el ortodoxo necesite recurrir a una ocurrencia mía[31]. Como dije, basta con que se mantenga en su sitio; puede pasarse sin todas las ingeniosas ideas con que se aparenta venir en su ayuda, cuando lo que se pretende no es más que sacarlo con camelos de su atrincheramiento.

Llamo su puesto a ese pequeño pero insuperable círculo fuera del cual no debería intranquilizarlo ataque alguno, la única respuesta satisfactoria que puede y debe dar él a tantas objeciones. Como aquí. «¿Y si fuera un milagro *todo* el cruce? Puede decir simplemente: ¡Si el milagro no consistió meramente en dejar enjuto el brazo de mar, sino que también formó parte de él la rapidez con que tan gran muchedumbre cruzara en tiempo tan breve! —No tengo nada en contra de que se cuente con la actividad de causas naturales en la primera parte de ese maravilloso suceso; no sólo con el viento, de la misma Escritura nombrado, sino también con la marea, de la que nada dice la Escritura. Y si no hay bastante con *una* marea, por mí que sean dos, una tras otra, de lo que nada dicen ni la Escritura ni los del Almirantazgo[32], de Cuxhafen[*]. Concedo de grado que, para ser milagro, basta que esas causas naturales no hubieran actuado entonces, o bien que no actuaran de tal y tal manera y que, al mismo tiempo, se hubiera predicho ese su comportamiento basado en la voluntad de Dios. Concedo esto sin más, pero que no me castiguen con lo que *concedo*: lo que concedo que puede haber en un milagro sin su perjuicio, no hay que convertirlo [**428**] en una ineludible exigencia del milagro en general; no hay que desechar absolutamente un milagro porque no se den en él fuerzas naturales de las que se sirva Dios para realizarlo. El brazo de mar quedó enjuto por la acción de la marea y el viento; bien, pues eso fue un milagro. No sé ciertamente cómo se logró que el pueblo pasara tan rápidamente, pero ¿fue por eso menos milagroso? Precisamente lo será tanto más. Por lo demás resulta muy ingenioso que vuestro autor no admita que *Dios haya dado alas a los israelitas y a sus bueyes y carretas.* Sin embargo, es el mismo Dios quien dice haber sacado de Egipto a los israelitas en *alas de águila* (Éxodo, 19, 4). *¿Y* si se diera el caso de que el idioma, para expresar esa maravillosa celeridad,

---

[*] S. Niebur's, Beschreibung von Arabien, p. 414 (N. d. L.).

no dispone de más palabra que de esa metáfora? Séame permitido en todo caso ver más realidad en una metáfora que Dios emplea, que en todas vuestras pruebas simbólicas».

Y si el ortodoxo contesta así, ¿cómo se le hará salir de su actitud? Uno podrá encogerse de hombros ante esta respuesta todo lo que quiera, pero lo tendrá que dejar estar donde está. Esa es la ventaja del hombre que permanece fiel a sus principios y prefiere *no* seguir principios *tan unívocos,* antes que dejar de hablar y actuar *en consecuencia* con ellos. Esta consecuencia merced a la cual puede predecirse cómo hablará y actuará una persona en un caso determinado, es lo que hace hombre al hombre, lo que le confiere carácter y constancia, esas dos grandes características del pensador. Con el tiempo, el carácter y la constancia llegan a legitimar los principios, porque es imposible que pueda un hombre actuar durante mucho tiempo según unos principios sin verificar si son falsos. Quien cuenta mucho, nota pronto si le funciona o no la tabla de multiplicar[33].

No es, pues, la ortodoxia lo repugnante, sino una cierta ortodoxia estrábica, claudicante, que no está de acuerdo consigo misma. ¡Tan asquerosa, tan repugnante, tan chocante! —Estas son las palabras con que, yo por lo menos, expreso *mi* sentimiento.

## IV

El A. T. ignora por completo la inmortalidad del alma, los premios y los castigos después de esta vida[34]. Concedido. Dése incluso un paso más si se quiere. Sosténgase que el A. T., o el pueblo de Israel tal como lo conocemos por los escritos del A. T., con anterioridad al cautiverio de Babilonia no tuvo siquiera el verdadero concepto de la unidad de Dios[35]. Si se para mientes en el pueblo y se exceptúan de él algunas almas más iluminadas cual [**429**] fueron las de los escritores sagrados, puede atribuirse a la suposición un alto grado de probabilidad. Es cierto por lo menos que la unidad que atribuía a su Dios el pueblo israelita, no es en absoluto la unidad metafísica trascendental que es ahora el fundamento de toda teología natural. En aquellos primeros tiempos, la inteligencia humana de nivel medio no se había elevado aún hasta *la* cima[36], y aún menos en pueblo para el que tan poco significaban las artes y las ciencias y que tan obstinadamente se retraía del comercio con pueblos cultos. Con el auténtico verdadero concepto de un solo Dios, es imposible que ese pueblo hubiera apostatado de El tan a menudo, pasándose a otros dioses. No hubiera otorgado a los falsos dioses el mismo nombre; no hubiera llamado al Dios verdadero *su* Dios, el Dios de *sus* padres, de ese modo excluyente. En una palabra, único no significaba para él otra cosa que el

primero, el principal, el más perfecto en su género. Para él los dioses de los paganos también eran dioses, pero entre tantos dioses sólo *uno* podía ser el más poderoso y sabio, y ése, el más poderoso y sabio, era su Jehová. Mientras no hubo razón para dudar de que *su* Dios sobrepujaba en poder y sabiduría a los dioses de los otros pueblos, estuvo colgado de él. Mas apenas creyó ver que uno u otro de los pueblos vecinos gozaba, por previsión de su Dios, de algún beneficio que le faltaba, es decir, de algún beneficio que su Jehová no podía proporcionarle o no quería proporcionarle, distanciábase, fornicaba con los dioses de esos pueblos supuestamente más felices, y no se volvía a apartar de los mismos hasta haber satisfecho su deseo y haber sido castigado con la pérdida de bienes mayores, con la pérdida del bienestar esencial. Sólo cuando aprendió en el cautiverio de Babilonia a utilizar un poco más su inteligencia; cuando conoció más de cerca a un pueblo que se representaba de modo más digno al Dios único[37]; cuando al fin se generalizaron también entre ellos las Escrituras de su legislador y de sus profetas; cuando vio las muchas grandes verdades desconocidas que encerraban esas Escrituras o que se podía meter dentro de ellas[38]; cuando vio que, incluso según esas Escrituras, corresponde a su Jehová una unidad mucho más elevada que la mayor de todos los otros dioses; sólo entonces se convirtió de golpe en un pueblo enteramente distinto y desapareció de él toda superstición. Si ese cambio instantáneo e innegable no se explica mediante el ennoblecido concepto que de su propio Dios se hiciera entonces, nada hay que pueda explicarlo. Se puede ser infiel a un Dios nacional, pero jamás a Dios, una vez se le ha conocido[39].

Como hemos dicho, dése un paso más allá de las objeciones del [**430**] cuarto fragmento y añádase que, como Moisés en los mismos comienzos de su misión carecía del concepto de infinito —¿hubiera preguntado de otra suerte por su nombre?[40]—, se acomodó a él y se le *manifestó* no como el infinito, sino simplemente como una de las divinidades particulares según las cuales dividiera la superstición a países y pueblos. Dios vino a ser el Dios de los hebreos, y cuando los hebreos dieron en hartarse de su Dios, ¿hay cosa más natural que querer pobrar con otro Dios?

Y aun entonces —aunque se le pudiera discutir con razón al antiguo pueblo de Israel incluso el gran privilegio, más *concedido* por tradición que *demostrado,* de haber conocido al único Dios verdadero—; aún entonces me atrevería yo a justificar los caminos de Dios con él.

De estas cosas por lo menos no se puede concluir nada sobre la divinidad de los libros del A. T.[41] Pues ésta hay que probarla de muy otra manera que con las verdades de la religión natural que se encuentran en ellas. Cualquier otro libro tan antiguo puede contener las más evidentes, elevadas, profundas verdades de ese tipo, y de eso tenemos hoy pruebas. Pruebas que invalidan más de un docto sorites[42] que concluye la condi-

ción divina de la Biblia y en el cual es un eslabón la unidad de Dios, que se enseñaría sólo en el A. T. Los libros santos de los brahamanes podrían competir, por la antigüedad y dignidad de sus representaciones sobre Dios, con los libros del A. T., si lo que desconocemos aún de esos libros santos corresponde a los especímenes que de ellos nos han dado a conocer personas fidedignas. Pues que, si bien la inteligencia humana no se formó sino paulatinamente; si bien verdades que son hoy evidentes y claras para el hombre más sencillo, fueron otrora muy incomprensibles y, en consecuencia, tuvieron que producirse inspiraciones inmediatas de la Divinidad y aun entonces sólo pudieron ser aceptadas como tales; no obstante, hubo en todos los tiempos y países almas privilegiadas que, con sus propias fuerzas, pensando, se salían de la esfera de sus contemporáneos, corrían al encuentro de la luz mayor y, si es verdad que no podían comunicar a otros sus sentimientos sobre esta luz, no obstante podían indicarlos.

No es posible aportar prueba alguna sobre el origen divino inmediato de lo que proviene de esa clase de hombres que también hoy surgen de cuando en cuando sin que se les haga siempre justicia. Pero si no se puede probar ese origen donde se dé, tampoco se le puede negar donde falte, y bien podría ser de Dios un libro, ser de una más alta divina inspiración compuesto, aunque en él se encuentren pocas trazas o incluso absolutamente ninguna de la [**431**] inmortalidad de las almas o de las penas posteriores a esta vida. Incluso es posible que estos libros contengan una religión beatificante, es decir, una religión con cuya observancia puede el hombre asegurarse la felicidad más allá de lo que alcance el pensamiento. Pues, ¿por qué no había de irse plegando semejante religión según las fronteras de su nostalgia y deseos? ¿Por qué habría de ampliarse necesariamente de antemano la esfera de esa nostalgia y de esos deseos?[43]. Claro que tal beatificante religión no sería la beatificante religión cristiana. Pero ¿es que, para que la religión cristiana apareciera sólo en un determinado tiempo y en una cierta región, tenían que quedarse todos los pueblos anteriores y todas las demás regiones sin religión beatificante? Concedo sin más a los teólogos que lo *beatificante* tuvo que ser en las diversas religiones siempre lo *mismo,* con tal de que a su vez me concedan que no por ello vincularon los hombres este elemento a un mismo concepto. Podría ser que quisiera Dios hacer felices en todas las religiones a los hombres buenos, mediante la misma *contemplación* y por las *mismas razones,* sin que por ello haya otorgado a los hombres la *misma revelación* acerca de esa contemplación y acerca de esas razones.

Hace algún tiempo circuló entre un grupo de amigos un breve manuscrito, con las primeras líneas de un libro que llevaba por título: *La educación del género humano.* Tengo que confesar haber hecho ya uso literal de algunos pensamientos de ese escrito. ¿Qué me impide, o mejor,

qué más conveniente que dar a conocer en su contexto completo el comienzo del mismo, relacionado precisamente con el contenido de nuestro *cuarto fragmento*? Respondo de la indiscreción que así cometo y estoy convencido de la pureza de intención del autor. Ni con mucho es tan heterodoxo como a primera vista parece, y se lo concederán los más exigentes lectores cuando publique todo el escrito o tenga a bien dar a conocer el desarrollo completo del mismo. He aquí el comienzo, como dije —que ofrezco dada la pertinencia y utilidad de su contenido.

*La educación del género humano*[44]

Y así llega el autor al segundo gran paso en la educación del género humano. A los motivos infantiles de la obediencia, siguen ahora las perspectivas incomparablemente más espoleadoras del adolescente. Honra futura y regalada vida reemplazarán actuales golosinas y juguetes. Pero todas estas ulteriores especulaciones ya no forman parte de nuestro tema; así que corto. Que no se da un adelanto con la fuente entera.

[**432**]

V

Sobre las contradicciones en la historia de la resurrección, que nos sugiere el quinto fragmento, yo diría lo siguiente:

§. Los testigos de la resurrección de Cristo no son las mismas personas que nos transmitieron la noticia de las declaraciones de esos testigos. Pues aunque ambos caracteres convergen en alguno de ellos, es indiscutible que ninguno de los evangelistas estuvo presente en todas y cada una de las apariciones de Cristo.

§. En consecuencia aquí caben dos clases de contradicción. Contradicciones entre los testigos y contradicciones entre los historiadores de la declaración de los testigos.

§. ¿Hay contradicciones entre los testigos? —Las habría sólo en el caso de que un evangelista se contradijera a sí mismo en una ocasión en que fuera él mismo testigo ocular. O al menos, en el caso de que se contradijeran entre sí varios evangelistas tratando de una misma ocasión en que hubiera estado presente cada uno de ellos. No conozco ninguna contradicción de este tipo.

§. ¿*Hubo* contradicciones entre los testigos? —Aparentes, ¿por qué no? Pues se da la experiencia, y ello no puede ser en absoluto de otra manera, de que varios testigos de lo mismo y en el mismo sitio ven cosas distintas, oyen cosas distintas y, en consecuencia, tienen que contar cosas distintas. Porque cada cual tiene predispuesta la atención de una manera. Considero imposible incluso que el mismo testigo de un mismo suceso

observado con una atención completamente premeditada, pueda hacer las mismas declaraciones en momentos diversos, pues el hombre recuerda de modo diverso una misma cosa en momentos diversos. Tendría que haberse aprendido de memoria su declaración, pero entonces ya no diría lo que recuerda del suceso sino lo que recordaba cuando se aprendió de memoria su declaración[45].

§. ¿Hubo *verdaderas* contradicciones entre los testigos, tales que no se resuelvan con una explicación correcta, con una explicación más detallada? —¿Cómo sabremos esto? No sabemos siquiera si se oyó alguna vez a los testigos idóneos. Al menos no existe el protocolo de dicho interrogatorio. A este respecto tiene tanta razón quien responde afirmativamente como quien lo hace negativamente.

§. Sólo que quien responde negativamente puede aducir en favor propio una presunción muy legal que aquél no puede aducir. Esta: Se ganó el gran proceso que dependía de la credibilidad de las declaraciones de esos testigos. El cristianismo venció a las religiones gentil y judía[46]. Y ahí está.

[**433**] §. ¿Y tendríamos que dejar que dos mil años después nos revisen un proceso que ya ganamos y que lo hagan con las noticias incompletas, no concordadas, de aquellos testigos fidedignos y unánimes, como hay que concluir a juzgar por el resultado? Nunca jamás.

§. Más aún: ¡Haya cuantas contradicciones se quiera en las narraciones de los Evangelistas! No se trata de contradicciones de los testigos sino de los historiadores, no de las declaraciones sino de las noticias de esas declaraciones.

§. Pero el Espíritu Santo actuó en esas noticias. —Muy bien, a saber, moviendo a cada cual a que escribiera sobre el tema tal como le era conocido según su leal saber y su conciencia.

§. ¿Y si uno lo conocía de una manera y otro lo conocía, tenía que conocerlo, de otra? —¿En el mismo momento en que tomaban la pluma tenía el Espíritu Santo que uniformar sus diversas representaciones y volverlas con tal uniformación sospechosas, o tenía que admitir que se mantuviera la diversidad de la cual ya nada dependía ahora?[47].

§. Se dice: ¿Las diferencias no son contradicciones? —No lo son en sí aún, pero lo serán en la segunda o tercera boca. Lo que fue mera diferencia en los testigos oculares, se torna contradicción en quienes conocen el asunto sólo de oídas.

§. Sólo un milagro continuo hubiera podido impedir que, durante los 30 ó 40 años que precedieron a la redacción de los Evangelistas, se produjeran esas fijaciones de la tradición oral sobre la resurrección. Pero ¿qué derecho tenemos a suponer semejante milagro? Y ¿qué nos obliga a suponerlo?[48]

§. Quien quiera ponerse en tal apretura, allá él. Pero que sepa lo que le espera: resolver todas las contradicciones que hay en las diversas narraciones de los Evangelistas y resolverlas de un modo más sencillo y natural que las concordancias al uso[49].

§. Que nadie confíe demasiado en esta o la otra obra, de la que tal vez no conoce más que el muy prometedor título. Ditton[50] probó *demostrativamente* la verdad de la religión cristiana partiendo de la resurrección. Pero omitió por completo las contradicciones de los Evangelistas, bien porque creía haber quedado resueltas hacía ya tiempo del más indiscutible de los modos —cosa de la que dudo— o porque sostenía que, con independencia de esas contradicciones, podía mantenerse su demostración en toda su fuerza —como también creo yo.

§. Así procedió precisamente Th. Sherlok en su prueba *judicial* de los testigos de la resurrección[51]. Ratifica que los testigos pro-[**434**]-piamente dichos merecen toda fe, pero no se mete en la cuestión de las contradicciones de los relatos de los Evangelistas.

§. Gilbert West[52] es el único que creyó tener que introducir en su plan estas contradicciones en parte. Y si alguien se tranquiliza con la eterna multiplicación de las mismas personas y apariciones, será porque no es muy difícil de tranquilizar.

§. En consecuencia, el señor que mantiene la infalibilidad de los Evangelistas en cada una de sus palabras, encontrará aquí no pequeño campo. Inténtelo, pues, y responda a las contradicciones de nuestro fragmento. Pero que responda a todas. Pues que contraponer a una u otra algo probable y pasar por encima de las restantes con triunfal desprecio, eso es lo mismo que no responder a ninguna.

[**435**]

# DATOS Y NOTAS

1. En la tradición del *Leviatán,* de Hobbes, y del *Tratado teológico-político,* de Espinosa, la *Apología para los adoradores racionales de Dios,* de Reimarus, se enfrentaba con el problema de la revelación en general y con la pretensión judía y cristiana, en particular, de poseer un depósito de indiscutibles directivas divinas. Dilthey dice que Lessing había advertido, apenas empezó a leer el manuscrito, que «la Apología» era «el ataque más sutil que desde Celso se había dirigido contra toda la trama del cristianismo» y que «ocupaba incesantemente su espíritu desde que lo había conocido» (Dilthey, IV 74). Más de doscientos años se ha tardado en editar el libro entero, de Reimarus. (Un sucinto resumen de su contenido, en Dilthey, IV, 75 ss.; Paul Hazard, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII,* Madrid 1946, p. 411 s.; cfr. además, *Hermann Samuel Reimarus 1674-1768, Ein «bekannter Unbekannter» der Aufklärung.* 1973 Göttingen u. Zurich; H. Göbel, *op. cit.,* VII, 875 ss.).

Hermann Samuel Reimarus estudió en Jena y en Wittenberg teología, filosofía y filología —más clásico alemán ya no podía ser su estudio. Viajó de joven por Inglaterra y Holanda y vio los problemas del cristianismo y la filosofía desde Toland, Sherlock, Warburton..., Espinosa, Grotius, Bayle... Esto decidió su futuro: Al cartesianismo había que sacarle el jugo y explicitarle la intención de fundamentar el conocimiento en todas las áreas de la vida, de la vida práctica. En 1758, después de quince años de trabajo del que sólo se veía la enseñanza de las lenguas orientales en el gimnasio de Hamburgo, publicó su *Doctrina de la razón, o sea, instrucción para usar correctamente la razón en el conocimiento de la Verdad, basándose en los principios o reglas naturales de la identidad y la contradicción.* Basándose en los principios de identidad y contradicción y mediante el análisis de los conceptos, intenta fundamentar la existencia y atributos divinos, la providencia, la inmortalidad del alma, etc., pero cerrando el libro con la clara propuesta de tomar en serio la duda razonable por lo que hace a la revelación. De este bien madurado y resuelto propósito, sale «la Apología».

Lessing hizo amistad con la familia Reimarus durante su estancia en Hamburgo como crítico teatral de dicha ciudad (1767-1770). Fue acogido cálidamente en la casa. Pero la amistad con el padre duró poco; éste moría el 1 de marzo de 1768. Elisa, la hija de Reimarus, se convertiría en heredera de la lucha de su padre, [**436**] acompañando por lo menos a Lessing en su intención de hacer valer la obra del padre. Alberto Reimarus, hijo, y Elisa debieron de prestar a Lessing libros de la biblioteca de su padre. ¿Cómo se enteró de la existencia de ese escrito, «la Apología», secretamente elaborado a lo largo de años y cubierto por el más hermético silencio? ¿Cómo se hizo con los papeles, o con la copia? Lessing sonreiría ante estas preguntas, él que decía que dos personas afines se encuentran enseguida en una universidad y que sentía que lo interesante se le venía a las manos —naturalmente, ayudándose un poco... —Lessing había pensado en publicar el libro entero, como hubiera publicado los grandes ataques antiguos contra el cristianismo si milagrosamente hubieran «resucitado» de las cenizas en que acabaron (cfr. aquí p. 475 n. 11). Mendelssohn y Nicolai intentaron disuadirlo; el censor de Berlín negó el «imprimatur». No le quedó más remedio que publicarlo en la serie de «*Contribuciones*» que creara y dirigía como bibliotecario de Wolfenbüttel, apro-

vechándose del permiso general que tenía para publicar como bibliotecario. No debieron de ser ajenos del todo los hijos de Reimarus a la publicación de los fragmentos, pero impusieron el anonimato que tanto Lessing como los amigos que estaban en el asunto, supieron mantener. Oficialmente no se supo hasta 1814 quién era el autor, cuando el hijo de Reimarus lo hizo saber por carta a la Universidad de Gotinga. La historia de Neuser le «trae a la memoria los fragmentos de una obra muy notable que se halla entre los manuscritos recientemente adquiridos por nuestra biblioteca...» (p. 407); habla, pues, de fragmentos, o porque su propósito es publicar fragmentos encadenándolos convenientemente en el decurso de la polémica que piensa provocar y sapientemente desarrollar, o porque no tiene la obra entera, o porque tiene una redacción no definitiva de la misma. Y publica el fragmento sobre la tolerancia de los deístas, montando la escenografía de curiosos lectores que piden más fragmentos, sobre todo los fragmentos más atrevidos, y fingiendo tratarse de papeles anónimos o de presunta atribución a Schmid. Luego, publica fragmentos relativos a diversos puntos sobre la revelación, y uno último sobre el propósito de Jesús y sus discípulos, sobre la resurrección, etc. (LM, XII, 255-290; 301-428; XIII, 215-327). Todo ello acompañado de notas previas, comentarios y epílogos, que es lo que aquí publicamos (pp. 407 ss.; 415 ss.; 511 ss.).

La intención de Lessing es «salvar» la revelación para la razón, para la educación del género humano. En vez de que el enemigo vaya dando pequeños sustos y vivir en sobresaltos, lo saca entero y de una. Lessing busca «consolar» al pobre lego que, a lo largo del siglo, se ha ido quedando sin religión entre los asaltos del deísmo adversario de toda revelación, por una parte, y entre las defensas que llevaban a cabo la ortodoxia (defensa cerrada y negada a razonar) y la teología (que «se ponía al día» desguazando la fe y brindándosela al espíritu del tiempo), por otra (cfr. *Axiomata* X [p. 500 s.]). Esta intención de servir al pobre y sencillo laico que, en la religión, busca una religión, no se la vieron o no se la reconocieron.

Expongo brevemente a continuación la doctrina lessinguiana en su discusión con el anónimo.

Trataba *el primer fragmento* del anónimo sobre la relación entre la razón y la revelación. Una relación que «los púlpitos» están tratando mal, comenta Lessing. Pues que, mientras los teólogos «ortodoxistas» calumnian a la razón declarándola corrompida por el pecado original y exigiendo por tanto su completo sometimiento, los otros teólogos, los progresistas (llamados entonces neólogos) pretenden identificar maravillosamente a la razón con la revelación, convirtiendo a ésta en una mera ratificación de los contenidos de aquélla, de suerte que la revelación, propiamente, no revelaría nada. La tesis de Lessing es que no hace falta recurrir al pecado original y al hombre carnal de San Pablo, etc., etc., para probar que la razón está corrompida y debilitada; la razón es débil por otros conceptos, y una cierta cautividad de la razón [**437**] bajo la obediencia de la fe se deduce del concepto mismo de revelación. La revelación es un adelanto de una luz mayor. Una vez la razón se ha cerciorado de la realidad de la revelación, debe entregarse a comprender esa luz mayor —tarea que puede ser milenaria. Una «cierta» cautividad no significa que es una cautividad a medias; significa que la razón se ha de cerciorar previamente de la realidad de la revelación. Cerciorada, la cautividad ha de ser luego verdadera pugna por *comprender el nuevo motivo de acción práctica* que la luz mayor descubre. Ahora bien, la revelación *se prueba* con un tipo de pruebas

distinto del de la estricta demostración racional, basada en la necesaria conexión de causa y efecto. Pues la revelación es histórica, empírica, cuestión de hecho.

Todos y cada uno de los individuos han de tener un conocimiento fundado de la revelación, de su realidad acontecida o histórica y de su origen divino. Mas, habida cuenta del tipo de pruebas que requiere la revelación, habida cuenta de que cada uno tiene que asistir a esos hechos viendo clara y distintamente su realidad y su carácter extraordinario, propiamente debería haber una religión y una revelación para cada hombre (Cfr. aquí, p. 171, *Sobre el origen de la religión revelada,* § 3, 7, 8). Y, como no es posible que una sola revelación alcance a todos los hombres de modo fundado (tema del que se ocupa *el segundo fragmento*); señalará Lessing que entre haber una revelación para cada hombre y haber una sola revelación para todos (cosa que comportaría la imposibilidad de que se salvaran los más de ellos), hay que optar por la vía de en medio: diversas revelaciones, simultáneas o contemporáneas, para diversos pueblos (judíos, cristianos, musulmanes, brahamanes...), y diversas revelaciones sucesivas para la Humanidad. La revelación es algo que pertenece a la estructura de la razón, según el primer fragmento. El individuo eximio es sujeto activo/pasivo de revelación, una revelación que sirve y se orienta, desde luego, a los demás de su pueblo por lo pronto y luego a la Humanidad entera. Perteneciendo a la estructura misma de la razón, es imposible que Dios deje a un hombre sin revelación directa o indirectamente. En la oscura y confusa tendencia a lo mejor, tendencia que es lo que se da en el hombre situado «en el primero e ínfimo de los peldaños de su humanidad» (*Educación,* 74, 75 [p. 590]), ¿no se dará ya la demanda de la luz mayor, la tendencia al Hijo o Verbo o Razón?

*El tercer fragmento* propone un tema que sirve para ilustrar la locura y el ridículo en que acaba una exégesis (sea ortodoxa o neóloga) que piense que la defensa eficaz de la revelación consiste en defender el carácter divino e infalible de todas y cada una de las afirmaciones históricas, geológicas, etnográficas, biológicas, mineralógicas, geográficas, topográficas... y, en fin, *éticas* (que a eso va Lessing) contenidas en esa colección de escritos que recogen una sucesión de tiempos y condiciones de vida diversísimos. Lessing contrapone la miseria de esa exégesis, incluso de la pertrechada con la mejor filología y demás subsidios, a la sencilla y religiosa actitud de quien *sabe* qué es la fe, del fiel —la actitud que debería adoptar el ortodoxo y que lo haría por una parte invulnerable e inaccesible a «ataques», convirtiéndolo, por otra, en un norte orientador (en vez de ser pura veleta neológica, «aggiornatista», practicando el arribismo apologético al precio tremendo de no comprender realmente casi nada). La exégesis desconocedora de las limitaciones de principio de la prueba histórica, y entregada a la inspiración verbal o literal y a su consiguiente infalibilidad, tiene que acabar recurriendo a golpes de ingenio y ocurrencias para explicar el milagroso cruce del Mar Rojo por 600.000, o a lo mejor por 60.000, o a lo mejor solamente por 6.000 (que la infalibilidad no cubre el riesgo de corrupción del texto)..., siendo así que ha dejado de ser capaz de renunciar a la interpretación literal de las «alas de águila» que concede Dios a Israel para que huya bien veloz... En lugar de tan nerviosa, dispersa, insegura (¡de sí! ¡de su fe!) actitud, expuesta a no acertar ni por casualidad en la defensa de la revelación y a tener que recurrir al cabo a la autoridad [**438**] civil como refuerzo de la argumentación ridícula; la actitud *religiosa* podría ser la de la fidelidad y la consecuencia, el mantenerse en su lugar propio, a saber, en «ese pequeño pero

insuperable círculo» que es la fe (cfr. p. 427 s., y Dilthey, IV 79, introducción, p. 98 s.).

Sobre dicha posibilidad trata ampliamente a cuenta del próximo fragmento adelantando los primeros 53 párrafos de la *Educación del género humano.* Ni la insuficiente concepción de la unidad de Dios ni la falta de la concepción de la inmortalidad del alma, arguyen en contra de la divinidad de una revelación, de un libro que contiene la revelación. Aquí las objeciones se convierten en argumentos a favor del carácter revelado del libro. Nadie concedería crédito a un Dios que fuera un pésimo pedagogo. Pues que la revelación es fundamentalmente conducción de la razón, educación de todos y cada uno de los individuos de la Humanidad, Dios está al tanto, continuamente. La Humanidad no está desequilibrada hacia los rezagados; también puede desequilibrarse hacia los adelantados. Hay siempre rezagados, pero «también hoy surgen de cuando en cuando» hombres, como surgieron «en otros tiempos»: almas privilegiadas que se salen, se escapan por arriba corriendo al encuentro de la luz mayor...

El comentario al quinto fragmento, distinguiendo entre el *testigo* del hecho empírico e histórico de la revelación y el *cronista,* devuelve a cada individuo su derecho y facultad para hacerse con una fundamentación de su actitud religiosa: remite al sujeto para fundamentar la fe.

2. Por una parte *pensar,* pues, como argüir, apuntalar y poner contrafuertes a la doctrina, es decir, hacer frente a las objeciones. Por otra parte, *confiar, sentir, experimentar.* Cfr. *Literatura reciente,* carta 8 y 49 (las tres maneras de pensar sobre Dios, según Wieland).

Este *sentir* seguro de sí y firme, propio del cristiano como tal, es decir, del cristiano de a pie, y del teólogo que no se olvida de que es cristiano; es un sentir independiente de la *letra* y de sus exegéticos avatares, y es inaccesible a las objeciones a la letra y al locus de la letra que es el libro, aunque ese libro sea el que contiene (la) revelación. A continuación tratará el tema Lessing desde distintos puntos de vista. Lo que no es la letra, lo que es objeto de confianza, de experiencia, *del sentir, es un «pequeño pero insuperable circulo»* (aquí fragmento III, p. 427) *y, en último término, es espíritu.* «La letra [y todos los fenómenos a que la letra da lugar] no es el espíritu, y la Biblia no es la religión.» Cfr. también *Axiomata.* pp. 419 ss. Jean Nollet (1700-1770), físico francés que explicó la electricidad con la teoría de los dos polos. Benjamín Franklin (1706-1790) la explicaba como un fluido.

3. Este párrafo, hasta el próximo punto y aparte, contiene una serie de enunciados o tesis, que desarrollará a continuación y a lo largo de la polémica con el Pastor Goeze y que constituyen el nervio de la explicación lessinguiana del progreso. El progreso queda obturado si el individuo no se instala en la verdad interior, que viene siempre de una tradición oral (surgida siempre de la experiencia inmediata) y que, en un segundo momento, se pone por escrito, se recoge en letra. La discusión entre catolicismo y protestantismo sobre la prioridad y primacía de la tradición o de la Biblia, es una discusión sobre un caso particular de la teoría general acerca de la relación entre lo interior y lo exterior, entre el espíritu y la letra. Sólo concibiendo correctamente esta relación será posible el adelanto en la perfección o progreso, en especial en un momento en que la letra del Nuevo Testamento, hecha yugo, empieza a obturar la lenta e imperceptible marcha de la humanidad hacia una ética de motivos superiores a la ética de los premios y casti-

gos, determinante de la etapa de la educación del género humano, recogida en el Nuevo Testamento.

4. Sobre la verdad interior cfr. *Axiomata,* X (pp. 495 ss.); *Origen religión revelada,* § 7 (p. 171).

[**439**] 5. Este juicio, que emite Lessing en 1777, significa que la crítica de la religión que se ha llevado a cabo desde Herbert de Cherbury (1581-1648), que es el primero que establece «la autonomía de la conciencia religiosa en la Europa cristiana...», negando la necesidad de la revelación para llegar a las verdades trascendentes, que se fundarían en la razón (Dilthey, II 259); pasando por Hobbes y Espinosa, hasta el señor de Voltaire y los enciclopedistas, incluido Bayle, en quienes tanto confiesa haber aprendido Lessing; *significa que esa crítica de la religión, es insuficiente.* Por tanto, que no se ha visto todavía qué es la religión (en particular la religión revelada) y cuál es su relación con la razón. Por consiguiente, tampoco se ha visto cuál es el movimiento de la razón en la vida y en la historia, es decir, en el individuo y en la Humanidad. Esto dice Lessing al borde mismo ¡del último cuarto del siglo XVIII!, empinado en una altura que le permitía ver un futuro al que sólo llegaría en forma la paciencia providencial.

6. La alegoría de la religión cual fortaleza o palacio es del gusto de Lessing. Cfr. *Parábola,* pp. 465 ss.

7. La teoría lessinguiana de la *intención* es decisiva en un pensamiento que, por una parte, considera lentísima y dificilísima la marcha del individuo hacia la perfección y, por otra, comprende y acepta una gradualidad de verdades y motivos innúmera, llena de asendereamientos y aparentes retrasos o «repeticiones»... La unidad de intención es lo único que puede hacer inteligible esa diversidad sucesiva y aparentemente contradictoria, la única que puede atravesar todas las letras y reunir cuanto estaba bloqueado por las mismas. Cfr. *Literatura reciente,* carta 49 (p. 235): «... ¿dependen nuestras acciones de la multiplicidad de los motivos? ¿No se basan más bien en la intención de los mismos?»; *Respuesta necesaria,* 4 (p. 520): La intención es lo primero, y cuanto viene después (reunión de unos cuantos o comunidad, reglamentación que aceptan, tradición oral que allí nace, literatura en que la vida se precipita...), se ha de explicar *desde la intención.*

8. Sobre el modo como se trata desde los púlpitos la relación entre la razón y la revelación. La ortodoxia fustiga a la razón (agustiniano-luteranamente), considerándola corrompida por el pecado original. Los teólogos modernos (los «aggiornati» de entonces) adulan a la razón, diciendo que la revelación, en esencia, no contiene más que la religión *natural* (cfr., *Tolerancia de los deístas.* 3 [pp. 410 s.]).

9. II Cor. 10, 4 s.: «derribamos falacias y todo torreón que se yerga contra el conocimiento de Dios; cogemos prisionero a todo el que maniobra, sometiéndolo a Cristo...» (versión de J. Mateos y Alonso Schökel). En la versión de Lutero, leía literalmente Lessing: «... y a toda razón la tomamos presa bajo la obediencia de Cristo» (und nehmen gefangen alle Vernunft unter den Gehorsam Christi).

10. Alusión a su teoría de que el exégeta lleva algo suyo al texto, *mete* algo en él. Pero no cualquier cosa, fruto del ingenio o de la desesperación... Cfr. aquí, fragmento III (p. 425) y IV (p. 428 s.).

11. II Cor. 10, 4 s. y I Cor. 11, 14 son los lugares paulinos donde la exégesis leía la cautividad de la razón, lugares que discute el anónimo.

12. El adjetivo «lamentable» es del anónimo (LM, XII 313, 9). Pero, a cuenta de la exégesis de Gén. 3 (relato mosaico del pecado original) como lugar donde se señala la causa de la corrupción de la razón y de su consiguiente incapacidad, Lessing adelanta una reinterpretación del dogma del pecado original, mostrando prácticamente cómo la razón ha de aprender en la revelación y cómo no es indiferente «relacionar con el misterio una idea u otra». —El recurso al pecado original para explicar que el hombre nazca pecador y culpable, era común a las iglesias católica, luterana y reformada: las tres lo consideran una doctrina bíblica, especialmente del Nuevo Testamento. La teología leyó dicha doctrina en Gén. 3 a partir de san Agustín, y la relacionó con otros textos del Nuevo Testamento. Además de pecador, [**440**] es concebido ahora el hombre disminuido de facultades. Esa disminución, por lo que atañe a la razón, la veían los unos (generalmente los luteranos y calvinistas, y luego los jansenistas y Port-Royal) como una corrupción integral, o prácticamente integral, de la misma; otros (por lo general los católicos y en particular los jesuitas) como una mera privación de ciertas ayudas de que, con anterioridad al pecado, gozara (dones preternaturales). Cfr. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración,* pp. 158 ss. esp. 162-3. —Lessing intercala y «adelanta» aquí una interpretación de la caída originaria, en la cual *ya no juega propiamente el concepto de culpa*: «Todos nosotros pecamos en Adán [cfr. Rom. 5, 12-14: I C. 15, 21 s.] porque *teníamos que* pecar todos...», dirá. Cfr. *Educación,* n. 74: «...en el *primero e ínfimo* de los peldaños de su humanidad, [el hombre] no es en absoluto señor de sus actos talmente que pueda seguir preceptos morales...» Y ahí ve Lessing la necesidad del Hijo (*Educación,* n. 75), es decir, de la pluralidad propia de lo divino. Con el pecado original, pues, Lessing no va a explicar la pérdida de nada o la corrupción posterior de un bien preexistente; aquí se limita a decir esto; luego dirá más: ese relato de Gén. 3, habla —dice— de los intentos del hombre por pasar del nivel oscuro y confuso de lo sensible al nivel claro y distinto de la razón. De otra manera; Lessing dice: en la caída que dicen del pecado original no se muere la razón, sino que pugna por nacer. «La inteligencia humana no se formó sino paulatinamente» (aquí fragmento IV y p. 430). —Ahora bien, la Humanidad está en puertas de una de sus grandes y nuevas etapas. Así como se está pugnando por la liberación del yugo de la letra, asimismo se está pugnando por la liberación de la moral de la culpa o, mejor dicho, del mérito y sus consiguientes premios y castigos eternos.

Cuando Lessing escribe este comentario a la doctrina del anónimo sobre la «ruina de la razón humana», tiene ya presente lo que representa la doctrina del pecado original y, en general, de la culpa, en la educación del género humano y en los próximos pasos a dar.

13. El anónimo había escrito: «En estado de inocencia, dicen [los teólogos], tenía el hombre una imagen de Dios increada, es decir, una suficiente visión de Dios, del mundo y de sí mismo, así como sabiduría, justicia y santidad» (LM, XII, 313, 11 ss.). «Increada» y «suficiente» son términos técnicos para indicar la *sobrenaturalidad* de esa imagen y de ese conocimiento. También había escrito: «...quien tenga y quiera usar su razón natural, puede convencerse de que su razón innata [= natural] no es en absoluto ahora menor por lo que hace a la visión de las perfecciones de Dios...» (LM, XII 314, 41 ss.). Los adjetivos «increado» (anerschaffen) e «innato» (angeboren), que en el texto del anónimo se dicen del elemento superior (imagen de Dios, Razón), Lessing lo dice del «poder que tienen nues-

tro apetito sensible y nuestras oscuras representaciones»: ese poder es el «increado». —Si he traducido y visto bien, otra vez se da aquí el vuelco al planteamiento convencional (tanto de la ortodoxia como del impugnador de la misma). Lo increado y anterior, dice Lessing, es ese poder oscuro, que hace «que tengamos que pecar» (entre otras cosas, de las cuales pecar no es la peor —al parecer).

Creo que la teología y la antropología espinosistas han impuesto aquí su visión del fondo divino y humano.

14. Es decir, no hacemos cosas peores que pecar. Peor que pecar, o sea peor que contravenir a una ley basada en determinado *motivo,* sería abandonar ese motivo por uno inferior, degradando así la vida moral. (Cfr. *Leibniz, penas eternas,* p. 305: sobre la perspectiva de un retroceso sin fin del alma en su perfección.) O bien, perder fuerza en el aprecio de la perfección (cfr. Sobre el odio, en *Burke,* p. 286).

15. Cfr. aquí fragmento III (p. 425 ss.) un ejemplo de la exégesis que consiste en encontrar acomodaciones.

16. Cfr. *Literatura reciente,* carta 48 (aquí p. 232 s.): recta interpretación de la regla [**441**] que aconseja avanzar de lo fácil a lo difícil. Cfr. *Educación,* nn. 24-26 (p. 578 s.).

17. Johann Christoph Sturm (1635-1703), matemático y físico, autor de una *Mathesis compendiaria tabulis comprehensa* (H. Göbel).

18. Las pruebas de las verdades de razón son distintas que las pruebas de las verdades reveladas, pues éstas se basan en testimonios o, además, versan sobre hechos empíricos, históricos, condicionados por lugar y tiempo. Con ello inicia Lessing la transición al tema del segundo fragmento: es imposible que una revelación sea universal; si todos los hombres han de gozar de igual ayuda y disponer de una revelación, tendrá que haber más de una revelación. —Para el paralelismo quiromancia/revelación, cfr. *Donde prueba demasiado,* p. 453 s.

19. A diferencia de Descartes, considera Lessing, con Leibniz, que lo posible es *necesariamente* posible, tanto para Dios como para el hombre. Cfr. Hans Heinz Holz, *Leibniz,* Ed. Tecnos, Madrid 1970, pp. 129 ss.

20. De nuevo solución «optimalista» según el leibniziano «principio de lo mejor».

21. Helmut Göbel nota que aquí aparece la metáfora del dinero y el comercio en relación con la religión y la revelación, metáfora importante en Lessing y de la que, en lo sucesivo, echará mano con frecuencia (*Natán el Sabio*). —En los evangelios, en especial en los sinópticos, es muy frecuente la comparación del Reino de los Cielos con el comercio y las operaciones de *ganancia* (de acuerdo con la visión *meritoria* de esta vida en relación con la venidera).

22. Tal vez alude a Lc. 11, 37-52; Mc. 12, 38-40 y par. —Horacio, al final de la sátira 4.ª del lib. I.°, confiesa su pequeño vicio de escribir versitos, y amenaza, si no se le perdona, con llamar a una turbamulta de poetas para que, como hacen los judíos, obliguen a su interlocutor a asociarse a la turba de poetas (... *ac veluti te Judaei, cogemus in hanc concedere turbam*). Comenta don Javier de Burgos (*Las poesías de Horacio...,* Madrid 1844, vol. III, p. 119): «Es célebre la perseverancia que los judíos empleaban en hacer prosélitos. El poeta no puede manifestar de un modo más irrevocable su resolución de continuar siendo poeta, que amenazando emplear todo el celo judaico para convertir en poetas también a cuantos escarnecían esta profesión.» —En la sátira 9.ª del mismo lib. I.°, alude también a

la «cortada [= circuncidada] gente judía» por su escrupuloso celo en guardar el sábado y abstenerse en él hasta de tratar cosas urgentes.

23. «Conocimiento fundado» o «con fundamento», en el caso de los hechos empíricos o históricos, es el conocimiento personal, por experiencia propia: claro y distinto, así.

24. Parenthyrsus, apasionada exageración (Helmut Göbel).

25. Libros simbólicos se llama los que contienen el símbolo o suma de la fe de una Confesión y que, por lo general, contienen también la explicación de esa fe. Por ejemplo, la Confesión de Augsburgo, para los luteranos; el Credo del Pueblo de Dios, de Pablo VI, o el Catecismo de san Pío V, para los católicos; el Catecismo de Heidelberg, para los calvinistas (también llamados reformados).

26. «Teopneustia», inspiración divina de las Sagradas Escrituras.

27. Dice Albert Schweitzer (*Geschichte der Leben-Jesuforschung,* Tübingen 1951, p. 15) que «el escrito [de Reimarus] sobre el cruce del Mar Rojo es uno de los escritos más ingeniosos, agudos y geniales que se hayan escrito nunca». De él se ocupa a continuación Lessing.

28. Clericus, o sea Jean le Clerc (1657-1736), teólogo arminiano, profesor en Amsterdam, que escribió una *Dissertatio de maris Idumaei trajectione* [Tratado sobre el cruce del Mar Rojo], Theodor Christian Lilienthal (1717-1782), profesor en Königsberg, escribió un trabajo sobre el cruce de los israelitas por el Mar Rojo. Agustín Calmet (1672-1757) es un benedictino francés, escriturista. El paso del Mar Rojo, cfr. Libro del Éxodo, cap. 14.

[**442**] 29. El ortodoxo debe «mantenerse en su puesto». Si cree que su puesto está en cada una de las palabras y las frases de cualquiera de los libros de la Biblia, se pone en condiciones de no poder defender la religión. Su puesto lo describirá a continuación como «un pequeño pero insuperable círculo...», del que lo quieren sacar como de seguro atrincheramiento, las objeciones a la letra bíblica. Cfr. al final de este fragmento la espléndida descripción que hace de lo que sería una seria y sólida posición ortodoxa. —Los comentarios al Pentateuco de hace cuarenta años, todavía se preguntaban si la columna de fuego que precedía a los israelitas (Éxodo, 13, 21 s.) podía originarse del fuego que, para señalar el camino, se enarbolaba en un brasero al frente de la caravana, y contestaban que no, que se trataba de un elemento milagroso preternatural. La exégesis se batía en favor de la inspiración divina de cada detalle, sobre todo milagroso (milagrosidad del modo de conocimiento y milagrosidad de lo conocido, es decir, tendencia a situarse lo más posible fuera de las leyes naturales, por tanto a que el individuo tuviera que apoyarse en testimonios históricos de cosas maravillosas).

30. La Vulgata es la versión latina de la Biblia, realizada por san Jerónimo. Aquí Lessing no sólo disfruta acercando Lutero a la Vulgata —texto autorizado de Trento—, sino abundando en su tesis sobre «meter» para sacar del texto. Cfr. pp. 415 ss., notas 10, 15, 38.

32. Carsten Niebuhr (1733-1815) consultó a los prácticos del Almirantazgo si el viento podía producir los efectos de una marea; la consulta se relacionaba con la explicación de Michaelis. La cuestión se avivó mucho cuando la construcción del canal de Suez; se sabe que a Napoleón le falló la información que tenía sobre la bajamar, escapando con apuros de las olas (Robinson, *Palästina,* 1, 95).

33. Cfr. *Dramaturgia de Hamburgo.* Las acciones han de proceder del carácter, de dentro, en concatenación monádica, de suerte que, dada la conexión causal

de las acciones, vean y sientan (com-padezcan) todos luego que, en una situación tal, hubieran actuado del mismo modo. Se excluye, pues, la intervención arbitraria, ilógica (*Deux ex machina*): es inmoral.

34. Cfr. *Educación,* 24 ss. (p. 578). No hay contradicción alguna con el n. 31 de *Educación.* En uno y otro caso se exceptúa a algunos individuos, que se adelantan a su pueblo, de cuya educación precisamente se trata y a cuya educación se orienta el libro (elemental).

35. Cfr. II Reyes, 24 ss., y II Paralipómenos (o Crónicas) 36, 6 ss. A fines del siglo VI fueron llevadas a Babilonia parte de las tribus de Judá y Benjamín.

36. La «cima» es una metáfora predilecta de Lessing. Cfr. el prólogo de la *Educación* (pp. 573 y 597 [nota 51]).

37. Cfr. Dilthey, *La ciencia europea del siglo XVIII y sus órganos* [Las concepciones del mundo de los pueblos antiguos], en III, p. 3 ss.: «En la especulación babilónica surgió la forma religiosa de la doctrina de la generación o la teogonía: de los rangos de oscuras potencias se alza el dios de los dioses, que crea el mundo, modela al hombre y le da su ley.»

38. Cfr. *Educación,* nn. 39.51, p. 582.585. «Repetir» el libro elemental para encontrar en él lo que antes no se había visto, pero sí estaba; «meter allí dentro» lo que de allí hay que sacar.

39. Todo cambio en un individuo y en un pueblo, sobre todo un cambio instantáneo, sólo puede explicarse por el cambio en la idea de Dios. «Hacerse una idea digna de Dios»... sigue siendo el programa de la educación y camino de perfección (cfr. *Educación,* nn. 73 ss. [p. 589 s.]).

40. Cfr. Éxodo 3, 13.

41. Cfr. *Educación,* n. 22 s. (p. 578 s.).

[**443**] 42. Llámase sorites al silogismo en el cual todo predicado anterior se convierte en sujeto de la proposición posterior, hasta que el primer sujeto y el último predicado concluyen y cierran el silogismo (que suele ser largo).

43. *Educación,* 23 (p. 578).

44. Aquí inserta Lessing los primeros 53 párrafos de la *Educación.* Según Petersen/v. Olshausen (*Lessingswerke,* 22, p. 203) los redactó durante el período de su estudio y discusión del anónimo.

45. Lessing aplica aquí una argumentación que emplea siempre que se trata de representarse un proceso histórico: argumenta suponiendo el proceso tal cual se da por necesidad natural. Aplica ese esquema «a priori» y ordena los datos históricos según la causalidad naturalmente necesaria en el esquema de una determinada situación. En este caso, señala la psicología natural del testigo.

46. Cfr. *Cardano* (pp. 197 ss.); *Reflexiones y ocurrencias,* p. 397 s.; sobre el triunfo del cristianismo escribió Lessing *Propagación y extensión de la religión cristiana* (LM, XIV, 314-332).

47. La ortodoxia, maximalistamente, llegó a enseñar que el Espíritu Santo era la causa principal de todo el texto, incluso de la mala sintaxis del escritor sagrado, pues que había querido respetar esa peculiaridad.

48. Lessing escribió un tratado sobre la formación de los evangelios, titulado *Nuevas hipótesis sobre los evangelistas considerados como historiadores meramente humanos,* 1778, planteando por vez primera el tema de la aparición de la literatura cristiana y subsiguiente formación del canon con criterios de causalidad

—tal como se producen naturalmente fenómenos semejantes. Cfr. *Tesis extraídas de la historia de la Iglesia* (p. 527 ss.; 536 ss., n. 12 a).

49. Armonizaciones del texto de los cuatro evangelios con los que se intentaba suprimir las contradicciones, aparentes o reales, entre ellos. También se llaman *Concordancias sinópticas,* Cfr. por ejemplo, Juan Leal, *Sinopsis concordada de los Cuatro Evangelios,* BAC, Madrid 1961.

50. Humphry Ditton (1675-1715), pastor protestante y matemático.

51. Thomas Sherlock (1678-1761), el obispo de Londres, inmensamente rico, que razonaba con sentido común sobre la inconveniencia de extrañarse ante lo insólito, pues desde los trópicos es difícil imaginarse el hielo. Lessing subraya que Sherlock no mide el crédito de los testigos por la obra de los historiadores.

52. Gilbert West (1703-1756), escritor inglés que escribió sobre la resurrección.

[**445**]

# SOBRE LA DEMOSTRACIÓN EN ESPÍRITU Y FUERZA[1]

—δια τας τεραστιους, ἁς κατασκευαστεν γεγονεναι και ἐκ πολλων μεν ἁλλων και ἐκ του ἰχνη μεν αὐτων ἐτι σωζεσθαι, παρα τοις κατα το βουλημα του λογου βιουσι.

Ὀριγενης κ. Κ.

[...por los extraordinarios milagros cuya realidad puede demostrarse de muchas maneras y, muy especialmente, por el rastro que han dejado en quienes viven según la voluntad del Logos. Orígenes, contra Celso.]

Al señor director Schumann de Hannover

Braunschweig, 1777

*Muy señor mío:*

*¿A quién va a importarle más que a mí leer enseguida su último escrito? —Tengo tal hambre de convicciones que, como Erisicton*[2]*, me trago cuanto tiene aspecto alimenticio. —Si hace usted lo mismo con este cuaderno mío, resultará que somos tal para cual. Con la alta consideración mutua que no han de dejar de prestarse los buscadores de la Verdad*[3]*,*

*su afmo. etc.*

Una cosa son las profecías cumplidas, cuyo cumplimiento personalmente he vivido, y otra cosa las profecías cumplidas de las que solo por la historia sé que otras personas dicen haber asistido a su cumplimiento.

Una cosa son los milagros que veo con mis propios ojos y tengo ocasión de comprobar por mí mismo, y otra cosa son los milagros de los que sólo por la historia sé que otras personas dicen haber visto y comprobado.

¿Es esto incontrovertible? ¿Hay algo que objetar a esto?

Si hubiera vivido yo en tiempos de Cristo, no cabe duda de que las profecías que se cumplieron en su persona me hubieran llamado la atención sobre él. Hubiérale visto yo haciendo milagros y no hubiera tenido ningún motivo para dudar de que eran verdaderos milagros; y hubiera llegado a tener luego en ese hombre excepcional, milagroso, una con-

fianza tal que a gusto doblegara mi inteligen-[**446**]-cia a la suya y lo creyera en todo cuanto no estuviera contrarrestado por experiencias indudables.

O bien, si viera yo ahora cumplirse indiscutiblemente profecías relativas a Cristo o a la religión cristiana, profecías de cuya anterioridad hubiera tenido conocimiento; o si los fieles cristianos cumplieran en la actualidad milagros que tuviera que reconocer yo como verdaderos, ¿quién podría impedir que me sometiera a esa *prueba en espíritu y fuerza,* como la llama el Apóstol?

Este último fue el caso de *Orígenes* que decía con razón poseer la religión cristiana, en esa prueba en espíritu y fuerza, la prueba auténtica, más divina que cualquier otra que pudiera ofrecer la dialéctica griega. Pues que, en su época, «aún no había abandonado» a los que viven según los preceptos de Cristo «la fuerza de hacer cosas maravillosas[4]. Y como tenía ejemplos indudables de ello, no queriendo negar la evidencia de sus propios sentidos, tenía que aceptar por necesidad aquellas pruebas en espíritu y fuerza.

Mas yo, que no estoy en el caso de Orígenes, pues vivo en el siglo XVIII cuando ya no se dan milagros; si me resisto actualmente a creer en virtud de la prueba en espíritu y fuerza en algo en que puedo creer de un modo más adecuado a mi tiempo, ¿por qué lo hago?

Pues porque esa prueba en espíritu y fuerza ya no tiene ahora ni espíritu ni fuerza, sino que ha descendido a la categoría de testimonio humano sobre el espíritu y la fuerza.

Porque las noticias de profecías cumplidas no son profecías cumplidas, porque las noticias de milagros no son milagros. Las profecías que se cumplen ante mis ojos, los milagros que suceden ante mis ojos, influyen *directamente.* Pero las noticias de profecías y milagros cumplidos, han de influir *mediante* algo que les quita toda la fuerza.

No es acertado del todo citar a *Orígenes* allá donde dice «que se llama prueba en la fuerza por los admirables milagros que suceden en confirmación de la doctrina de Cristo», si se oculta a los lectores lo que sigue a continuación en el texto de Orígenes. Pues los lectores echarán mano también de Orígenes y advertirán asombrados que Orígenes prueba la verdad de los milagros acaecidos cuando la fundación del cristianismo ἐκ πολλων μεν ἀλλων (de muchos otros modos) y valiéndose del relato de los evangelios, pero principal y especialmente por los milagros que acaecían todavía en sus días.

Si pues decayó del todo esta prueba de las pruebas; si toda la certeza histórica es demasiado débil para sustituir esa evidente [**447**] prueba de las pruebas decaída, ¿cómo se me va a exigir a mí que las mismas incomprensibles verdades que creían las gentes de hace mil seiscientos y

mil ochocientos años por el más enérgico motivo, las crea yo con tanta energía por un motivo infinitamente menor?

¿O es que lo que leo en historiadores fidedignos, es para mí, sin excepción alguna, tan cierto como lo que es objeto de mi experiencia?

No sabía yo que alguien hubiera mantenido alguna vez esto. Yo tenía entendido que se enseña que las noticias de aquellas profecías y milagros son tan atendibles como puedan serlo en todo caso las verdades históricas.—Y, ciertamente, se añade que no se pueden demostrar las verdades históricas, pero que no obstante hay que creerlas con la misma firmeza que las verdades demostradas.

A esto contesto lo siguiente. *En primer lugar,* no seré yo quien niegue que las noticias de aquellos milagros y profecías son tan atendibles como puedan serlo en todo caso las verdades históricas. Pero si *sólo* pueden ser tan atendibles, ¿por qué al mismo tiempo se las hace de hecho infinitamente más atendibles?

¿Cómo?—Pues levantando sobre ellas muy distintas cosas y muchas más de las que se está autorizado a asentar sobre verdades históricamente probadas.

Si no puede demostrarse ninguna verdad histórica, tampoco podrá demostrarse nada *por medio de* verdades históricas.

Es decir: *Las verdades históricas, como contingentes que son, no pueden servir de prueba de las verdades de razón como necesarias que son*[5].

Yo no niego en absoluto que en Cristo se cumplieran profecías; no niego en absoluto que Cristo hiciera milagros; lo que niego es que esos milagros, desde que su verdad dejó absolutamente de probarse por milagros accesibles en la actualidad, desde que no son más que noticias sobre milagros (por inobjetadas e inobjetables que dichas noticias sean), puedan obligarme y tengan autoridad para obligarme a prestar la mínima fe a otras doctrinas de Cristo. Estas doctrinas las acepto por otros motivos.

Porque, *en segundo lugar,* ¿qué significa tener por verdadera una proposición histórica, creer en una verdad histórica? ¿Significa en absoluto algo más que admitir esa proposición, esa verdad? ¿Significa algo más que no objetar nada, algo más que admitir que otro levante otra proposición histórica sobre aquélla, es decir, que de aquélla se siga otra verdad histórica; reservarse para valorar, según aquélla, otras cosas históricas? ¿Significa en lo más mínimo otra cosa, algo más? Examínese cuidadosamente la propia conciencia.

[**448**] Todos creemos que vivió un tal Alejandro, que conquistara en poco tiempo casi toda Asia. Pero como consecuencia de esa fe, ¿quién se atreverá a alguna otra cosa de importancia duradera y cuya pérdida fuera irreparable? ¿Quién querría renegar eternamente de todo conocimiento que entre en conflicto con esa fe, en virtud de esa misma fe? Ciertamen-

te, yo no. En este momento no tengo nada que oponer a Alejandro y sus victorias; sin embargo, sería posible que se apoyaran meramente en la poesía de Choerilus[6], que acompañaba a Alejandro por todas partes, así como el sitio decenal de Troya se fundamenta no más que en la poesía de Homero.

Por tanto, si no tengo nada históricamente en contra de que Cristo haya resucitado un muerto, ¿he de aceptar por ello como verdadero que Dios tiene un hijo consustancial con Él? ¿En qué relación están mi incapacidad de poner una objeción de peso a los testimonios de alguien, con mi obligatoriedad de creer en algo a lo que se resiste mi razón?

Si no tengo nada que oponer históricamente al hecho de que este mismo Cristo haya resucitado de la muerte, ¿he de aceptar por ello como verdadero que ese mismo Cristo resucitado es el Hijo de Dios?

Yo creo bien a gusto que el Cristo a cuya resurrección no puedo oponer una objeción histórica importante, ha dicho ser el Hijo de Dios y creo que por ello sus discípulos lo tuvieron por tal. Pues estas verdades, como verdades pertenecientes a una y la misma clase, se siguen naturalmente unas de otras.

Pero saltar de esta verdad histórica a una clase de verdades totalmente distintas y exigir de mí que forme, según aquélla, todos mis conceptos metafísicos y morales; exigirme que modifique todas mis ideas fundamentales sobre la esencia de la Divinidad según aquélla, porque no puedo oponer ningún testimonio creíble a la resurrección de Cristo; si eso no es una μεταβασις ἐις ἀλλο γενος (paso a otra esfera conceptual), no sé lo que entenderá Aristóteles por ello.

Cierto que dicen: Pero ese Cristo de quien aceptas que resucitó muertos y que resucitó él mismo, es quien dijo tener Dios un hijo consustancial y que *él* es ese hijo[7].

Eso estaría muy bien si no fuera porque tampoco es más que un hecho histórico el que Cristo haya dicho eso[8].

Y si se quisiera seguir diciéndome: «No, sino que es más que históricamente cierto, pues los hagiógrafos inspirados, que no pueden equivocarse, así lo afirman» [...].

[**449**] Desgraciadamente también es sólo históricamente cierto que esos hagiógrafos fueron inspirados y no podían equivocarse.

Ese, ese es el repugnante gran foso con el que no puedo por más que intenté bien en serio saltármelo. Si alguien puede echarme una mano, hágalo; se lo ruego, se lo suplico. Dios se lo pagará.

Así que repito con las mismas palabras lo que dije arriba: No niego en absoluto que en Cristo se cumplieran profecías; no niego en absoluto que Cristo hiciera milagros; lo que niego es que esos milagros, desde que su verdad dejó absolutamente de ser probada por milagros accesibles en la actualidad, desde que no son más que noticias sobre milagros (por in-

objetadas e inobjetables que estas noticias sean), puedan y tengan autoridad de obligarme a prestar, lo más mínimo, fe a otras doctrinas de Cristo.

¿Qué es, pues, lo que me obliga?—Nada más que esas mismas doctrinas, que eran por lo demás tan nuevas hace mil ochocientos años, tan extrañas a todo el repertorio de las verdades entonces conocidas, tan incompatibles, que se requirió nada menos que de milagros y profecías para llamar la atención de la masa sobre ellas[9].

Llamar la atención de la masa sobre algo quiere decir ayudar a la sana inteligencia de los hombres a seguir el rastro.

Al que llegó, en el que está. Y lo que en el seguimiento de ese rastro recoge a diestra y siniestra, eso, eso son los frutos de aquellos milagros y profecías cumplidos.

O sea que ¿tendría que ver madurar yo esos frutos y tenerlos maduros ante mí, sin permitirme saciarme de ellos porque hay una antigua leyenda piadosa que dice que la mano que esparce la sementera se ha de lavar en sangre de caracol siete veces por cada puñado de simiente que arroje —leyenda que no niego, que no pongo en duda, que más bien dejo en su sitio? ¿Qué me importa a mí si la leyenda es verdadera o falsa? Los frutos son exquisitos.

Supongamos que se diera una verdad matemática, grande y útil, a la que su descubridor hubiera llegado siguiendo un palmario sofisma —(si no las hay, podría haberlas)—; ¿negaría yo por ello esa verdad y me negaría por eso a hacer uso de esa verdad? Pero ¿sería yo un ingrato calumniador del inventor, por no querer apoyarme en su agudeza, probada sí de otras maneras, para demostrar y mantener que el sofisma mediante el que dio con esa verdad no *puede* ser un sofisma?

—Acabo y expreso un deseo: Ojalá todos aquellos a quienes separa el Evangelio de Juan, sean reunidos por el testamento de Juan. Ciertamente que es apócrifo el testamento ése, pero no por ello es menos divino[10].

[**450**]

## DATOS Y NOTAS

1. A los *Papeles de un anónimo tocantes a la revelación,* el primero que contestó fue Johan Daniel Schumann (1714-1787), director del Liceo de Hannover. Lessing quedó decepcionado. Schumann, que se enfrentó en particular con el segundo de los fragmentos (*Imposibilidad de una única revelación en la que puedan creer todos los hombres de modo fundado*), salió afirmando que la revelación judío-cristiana era esa única revelación y que gozaba de pruebas *evidentes,* a saber, las profecías y los milagros, que resultaban convincentes para los teólogos, en los cuales se apoyaría luego la gente corriente. Y aducía un texto del *Contra Celso,* de Orígenes, donde dice éste, comentando IC. 2, 4 ss. («mis discursos y mi mensaje no se servían de argumentos hábiles y persuasivos, la demostración consistía en la fuerza del Espíritu»): «Luego, dice [Celso] que nuestra doctrina es, desde sus orígenes, "bárbara", aludiendo evidentemente al judaísmo, del que depende el cristianismo. Y denota inteligencia al no recriminar a nuestra doctrina sus orígenes bárbaros, antes alaba a los bárbaros como capaces de inventar teorías; siquiera añada a renglón seguido que "valen más los griegos en orden a juzgar, confirmar y aplicar a la práctica de la virtud lo que inventan los bárbaros". Ahora bien, de esto que dice Celso resulta para nosotros una defensa de la verdad de lo que se afirma en el cristianismo, y es que, si uno se pasa de las doctrinas y prácticas helénicas al Evangelio, no sólo lo puede juzgar como verdadero, sino, al ponerlo en práctica, lo demostraría, supliendo lo que pudiera faltar a la demostración helénica. Lo cual sería una buena demostración del cristianismo. Pero hemos de decir además que hay otra demostración propia de nuestra doctrina, más divina que la que se toma de la dialéctica griega. Esta demostración más divina la llama el Apóstol *la* demostración *de espíritu y de fuerza* (IC. 2, 4); de espíritu, primeramente, por razón de las profecías capaces de persuadir a quienes las leen, señaladamente en lo que atañe a Cristo; de fuerza, en segundo lugar, por los milagros y prodigios que puede demostrarse haber sucedido, entre otros muchos argumentos, por el hecho de que aún se conservan rastros de ellos entre quienes viven conforme a la voluntad del Logos» (Versión de D. Ruiz Bueno, *Orígenes. Contra Celso,* Madrid 1967, I 2.) —Soren Holm (*Religionsphilosophie,* Stuttgart 1960, p. 259) dice que «con este pequeño escrito de unas diez páginas, le dio Lessing el [**451**] vuelco a la manera tradicional de considerar [el milagro como prueba de verdad de la religión]. Pocas veces se dijo en tan escasas páginas algo tan revolucionario y decisivo».

2. Erisicton (Ovidio, *Metamorfosis* VIII 738 ss. 820 ss.), hijo del tesalio Triopas, quiso hacerse una casa y cortó árboles del sagrado bosque de Ceres. La diosa le ordenó al Hambre que se le metiera en el cuerpo al sacrílego que, por más que comía, hambreaba y se iba bebiendo los vientos. —Lessing fue un lector tan extraordinario por las cantidades de papel que leyó como por el instinto selectivo que tuvo, sin el cual no hubiera podido imprimir el nuevo rumbo a tantas áreas de la vida intelectual alemana. Pero tanto por lo que hace al *libro* de la revelación como a los libros, su actitud es profundamente crítica (cfr. p. 507 n. 26 [Bibliolatría]). Nótese que dice estar hambriento de *convicciones,* no de erudición, que va en busca de *alimento* y de la *Verdad,* no de variedades de la letra. Dicha «hambre de convicciones» preside tanto este trabajo como el siguiente (*El testamento de*

*Juan*): las convicciones brotan de la experiencia fundante y de la experiencia de los frutos (cristianismo práctico). Cfr. *Reflexiones y ocurrencias,* p. 397 s.

3. «Buscadores de la Verdad». Cfr. aquí p. 341 («Jerusalem») lo que dice del talento que adornaba al joven Jerusalem: «Se trataba de la inclinación al conocimiento distinto, del talento para perseguir la verdad hasta su última guarida...» — Ortega (*Historia como sistema,* O. C., VI, p. 15) cita como aurora del racionalismo o época de la fe en la razón, las frases en que culmina el *Discurso del Método:* «...guardar siempre el orden en que es preciso deducirlas unas de las otras, [pues así] *no puede haber ninguna tan remota que no quepa, a la postre, llegar a ella, ni tan oculta que no se la pueda descubrir*».

4. Cfr. Orígenes, *Contra Celso,* I 6; III 24 («Y es así que nosotros mismos hemos visto a muchos que por estos medios [invocaciones del nombre de Jesús] se han librado de graves accidentes, de enajenación y locura, y otros males infinitos, que ni hombres ni démones pudieron curar»); etc. Cfr. *Axiomata* VI (p. 485 s.).

5. Cfr. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración,* 216 ss. esp. 218: «Los elementos que el espíritu de Leibniz había separado con agudeza y claridad incomparables (= lo histórico, y «racional»), tienden ahora a unirse [en Lessing] porque la religión no pertenece ni a la esfera de lo necesario eterno ni a la esfera de lo puramente accidental y temporal.» Cfr. *Monadología,* 36. —En este escrito apunta la solución que desarrollará Lessing en la *Educación,* una solución por la que «se coloca en el viraje de la filosofía ilustrada» (Cassirer), imponiendo ante la razón la seriedad de la revelación, mas delimitando los diversos tipos de conocimiento (en espíritu y fuerza, histórico y «racional»).

6. Choerilus es un poeta griego que acompañaba a Alejandro Magno en sus campañas. Por cada buen verso recibía un doblón de oro y por cada verso malo una bofetada. Escribía mucho, pero no tocaba doblón.

> «Yo a aquel comparo que tropieza mucho,
> con Querilo, que alguna vez me encanta,
> aunque me río de él; cual de que a veces
> dormite el grande Homero...»,

traduce Javier de Burgos (*Epístola ad Pisones,* 357 ss.).

7. Goeze creyó leer aquí que Lessing negaba la divinidad de Cristo, es decir, el dogma de Nicea. Lo que niega es que la divinidad y consustancialidad del Hijo, el mismo existir tal Hijo, sea —hoy por hoy— más que un dato que entra en la inteligencia por la vía del testimonio de Cristo y del testimonio de los Evangelistas. El problema fundamental de la razón ahora precisamente *será comprender* esa verdad [**452**] de la fe a cuyo contenido ha de entregarse por ahora en cautividad. Cfr. *Cristianismo racional* (p. 161 ss.); *Religión de Cristo* (p. 561 s.); *El filósofo en el concilio* (p. 549).

8. Cfr. Mc., 14, 61 y par.; Juan 10, 30 y 36; 17, 1; etc.

9. Se enuncia aquí la (a) función propia de los milagros, profecías y signos maravillosos en general, los cuales se ordenan solamente a (b) llamar la atención sobre ciertas personas que presentan verdades poco convincentes e incluso escandalosas de momento, con que se acredita a dichas personas ante la masa, que (c) así queda atraída y fijada, guiándose luego por ese rastro..., (d) hasta llegar a en-

tender la verdad antaño nueva e insólita, (e) palpándola por sus frutos y su verdad interior, y (f) dejando atrás, como pasajeros, como señuelos justamente, aquellos signos maravillosos y llamativos...

10. Llámase apócrifo a un escrito judío o protocristiano que nunca llegó a estar considerado por largo tiempo como canónico o normativo u oficialmente considerado como libro de las Escrituras judías o cristianas (cfr. S. Ausejo, *Diccionario de la Biblia,* ad loc.). Lo que dice de ese testamento apócrifo de Juan, hay que entenderlo literalmente: no es menos divino ni deja por eso de ser menos inspirado —simplemente, tiene otra función, una función sapiencial y liberadora de la letra.

[**453**]

# DONDE LA RELIGIÓN REVELADA PRUEBA DEMASIADO, ES DONDE MENOS PRUEBA[1]

«Sólo la religión revelada, se dice, nos garantiza la *indudable* seguridad de la inmortalidad del alma. La razón nos despacha en este punto con meras probabilidades.»

Pongamos que sea verdad. No voy a repetir lo que se ha dicho tantas veces, a saber, que una religión revelada que se basa en fundamentos humanos es imposible que garantice en nada una seguridad total, pues todo lo más que puede conseguirse es que la credibilidad de los testigos en que se basa sea *sumamente probable*; así que la seguridad que ofrece tampoco es mayor que la sumamente probable. Mas, lo dicho; voy a suponer que no cabe duda alguna de que sólo la religión revelada nos garantiza la *completa* seguridad de la inmortalidad del alma.

¡La seguridad *completa, completa*! Una seguridad que no deje lugar alguno a lo contrario. Contradictoria cosa, si las hubo. —Pero no quiero buscar por ahí discusión. —Es más fácil atacar por otro lado[2].

Ya se empieza a reconocer razonablemente que al hombre le ha servido de poco la ciencia del futuro y que la razón ha hecho bien de airarse contra el loco apetito de los hombres por conocer de antemano su destino en esta vida[3]. ¿Cuándo se conseguirá hacer igualmente sospechoso y ridículo el apetito de conocer lo que aguarda a nuestro destino en la vida de allá?[4]

Bien grandes son los extravíos ocasionados por el primero de [**454**] esos apetitos, que los antiguos supieron prevenir (como podría demostrar yo con el Edipo) mediante convenientes fábulas de lo inevitable. Pero los que se originan del segundo, son mucho mayores. Ocupándose de una vida futura se pierden esta de aquí, los tontos. ¿Por qué no esperar una vida futura con la misma tranquilidad con que se espera que llegue el próximo día?[5]

Esta razón contra la astrología es una razón contra la religión revelada. Aunque fuera verdad que hay un arte de conocer el futuro, deberíamos preferir no aprenderla. Aunque fuera verdad que hay una religión que nos informa de una manera completamente indudable sobre aquella vida, deberíamos preferir no prestarle atención a esa religión[6].

[**455**]

## DATOS Y NOTAS

1. LM, XVI 399 n. 1 relaciona estas dos notas, pertenecientes a un mismo tema (función que tenían los milagros cuando los había y posible malempleo de los mismos), con el anterior escrito (*Sobre la demostración en espíritu y fuerza*), situando su redacción a fines de 1777 o comienzos de 1778. Cfr. *Introducción,* p. 124.

2. Lessing piensa teniendo al tondo la alegoría de la religión como fortaleza mal defendida por sus ocupantes. Cfr. p. 417 s.

3. Alude al ataque general de la Ilustración contra la superstición. Cfr. aquí pp. 122 (el estudio de la aritmética y el de la quiromancia iban juntos).

4. Lessing no emplea la expresión «la otra vida», porque dicha expresión supone que hay dos vidas, esta y la otra —hipótesis que por estas fechas ya no acepta (cfr. Walther Arnsperger, *Lessingsseelenwanderungsgedanke kritisch beleuchtet.* Heidelberg 1893, pp. 20 s.).

5. Es el tema de la Edad en que está para entrar el género humano. Cfr. *Educación,* nn. 89-100 (pp. 593 ss.).

6. El extravío mayor sería reducir la religión revelada a garantizar fundamentalmente la seguridad en el más allá o a satisfacer la curiosidad relativa a ello, siendo así que la revelación tiene como objeto la *educación,* la virtud, la perfección.

[**457**]

# EL TESTAMENTO DE JUAN[1]

*—qui in pectus domini recubuit et de purissimo fonte hausit rivulum doctrinarum.* Hieronimus.
[... que se reclinó sobre el pecho del Señor, y de la más pura fuente sacó el arroyuelo de sus doctrinas. Jerónimo][2].

*Una conversación*
*Braunschweig, 1777*
*El y Yo*

EL.—Anduvo usted muy hábil en ese pliego[3], pero ya se le nota al pliego.

YO.—¿Sí?

EL.—De ordinario escribe usted con más claridad.

YO.—Para mí la máxima claridad fue siempre la máxima belleza.

EL.—Pero veo que usted también se deja llevar. También empieza a creer, sólo que alude a circunstancias desconocidas para más del uno por ciento de sus lectores; a lo mejor sólo las conoce usted desde ayer o anteayer.

YO.—¿Por ejemplo?

EL.—Uno da impresión de culto.

YO.—¿Por ejemplo?

EL.—El enigma con que acaba usted su testamento de Juan. —En vano hojeé, buscándolo, mi Grabius y mi Fabricius[4].

YO.—Pero es que ¿todo tiene que ser libro?

EL.—Ah, pero ¿no es un libro ese testamento de Juan? Pues ¿qué es?

YO.—La última voluntad de Juan —las maravillosas últimas palabras de Juan, cercana su muerte, repetidas una y otra vez—. Puede llamárselas también testamento, ¿no?

EL.—Claro que sí. —Pero entonces ya no siento tanta curiosidad por ellas. —De todos modos, ¿cuál es su tenor? —No estoy muy impuesto en *Abdías*[5], o en ese autor en que se encuentran.

YO.—Constan en un escritor menos sospechoso. —Nos las [**458**] conservó *Jerónimo* en su comentario sobre la carta de san Pablo a los Gálatas. —Búsquelas usted mismo. —Me atrevo a pensar que le gustarán.

EL.—¿Quién sabe? —Dígalas.

YO.—¿Así, de memoria? ¿Con las circunstancias que recuerde o que me parezcan probables?

EL.—¿Por qué no?

YO.—Juan, el buen Juan, que no quiso separarse nunca de la comunidad que reuniera en Éfeso un día; que, con esa *sola* comunidad, tenía suficiente escaparate para sus aleccionadores milagros y maravillosas doctrinas[6]; Juan, digo, era ya viejo, tan viejo—

EL.—Que la piadosa gente simple creía que no moriría nunca.

YO.—A pesar de ver todo el mundo a diario que iba muriendo poco a poco.

EL.—La superstición unas veces confía demasiado en los sentidos, y otras demasiado poco. —Incluso cuando ya había muerto Juan, creía la superstición que Juan no *podía* morir, que dormía, que no estaba muerto.

YO.—¡Qué cerca va a menudo de la verdad la superstición![7]

EL.—Siga su narración. Quisiera oírle hablar a usted, no a la superstición.

YO.—Con la prisa titubeante con que alguien se deshace de los brazos de un amigo para correr en busca de los abrazos de su amiga[8] —así se separaba poco a poco, a ojos vista, el alma pura de Juan de su también puro pero vencido cuerpo. —Bien pronto les fue imposible a sus discípulos *llevarlo* a la iglesia. Pero no gustaba Juan de desaprovechar tampoco ninguna reunión de la comunidad, no dejaba que acabase una reunión sin su plática a la comunidad; del pan cotidiano hubiera prescindido antes que de esas palabras.

EL.—Que muchas veces tampoco habrían sido preparadas con el estudio pertinente.

YO.—¿Las prefiere usted preparadas?

EL.—Cuando ya lo están.

YO.—Seguro que la plática de Juan nunca lo estaba. Pues salía toda del corazón, siempre. Era una plática sencilla y corta, y cada día era más sencilla y más corta, hasta que al cabo se redujo a las palabras—

EL.—¿Qué palabras?

YO.—*Hijitos míos, amaos.*

EL.—Poco y bueno.

YO.—¿Cree usted? —¡Pero cuando lo bueno y aún lo mejor empieza a ser cotidiano, llega tan pronto la saciedad! —La primera [**459**] vez que no *pudo* decir Juan más que: «*Hijitos, amaos*», esas palabras agradaron extraordinariamente. Y también agradaron la segunda, tercera y cuarta vez, pues se decía que el viejo, de puro débil, no *podía* decir nada más. Pero como tuviera de vez en cuando algunos días llevaderos y tampoco dijera nada más ni acabara la diaria reunión con otra cosa que con el consabido «*hijitos, amaos*»; ¡se convirtieron esas palabras en algo tan gris, tan frío, tan insignificante! Los hermanos y los discípulos apenas podían oírlo sin hastío, y finalmente se atrevieron a preguntarle al buen viejo: «Pero maestro, ¿por qué dices siempre lo mismo?»

EL.—Y ¿qué dijo?—

YO.—Contestó: «*Porque lo mandó el Señor. Porque con eso sólo, con eso sólo, si se cumple, basta, es suficiente*»[9].

EL.—¿Y ese es el testamento de Juan que usted dice?

YO.—Sí.

EL.—Acertadamente lo calificó usted de apócrifo.

YO.—Por contraposición al evangelio canónico de Juan. —Pero por lo demás, para mí es divino.

EL.—Tal vez, como llamaría usted *divina* a su belleza también.

YO.—Yo nunca he llamado divina a una belleza y no acostumbro a abusar de esa palabra[10]. —Lo que llamo aquí divino, llámalo Jerónimo *dignam Joanne sententiam* [sentencia digna de Juan].

EL.—¡Ah, Jerónimo!

YO.—Cuenta Agustín que un platónico dijo que el comienzo del evangelio de Juan: «*En el principio era el Verbo*», *etc.,* merece esculpirse con letras de oro en todas las iglesias en el lugar más visible y llamativo[11].

EL.—Ya lo creo. Mucha razón tenía el platónico. —¡Oh, los platónicos! Y es muy cierto que el mismísimo Platón no hubiera podido escribir nada más elevado que ese principio del evangelio de Juan.

YO.—Puede ser. —No obstante, yo que no siento mucho interés por las elevadas producciones de los filósofos, creo que con mucha mayor razón merece esculpirse con letras de oro en el lugar más visible y llamativo de nuestras iglesias el testamento de Juan.

EL.—¡Ejem!

YO.—«*Hijitos, amaos.*»

EL.—Sí, sí.

YO.—Este testamento de Juan es lo que invocaba antes una cierta *sal de la tierra.* Ahora esa sal de la tierra invoca al evangelio de Juan, y se dice que con este cambio se volvió algo insípida.

EL.—¿Otro enigma?

[**460**] YO.—Quien tenga oídos para oír que oiga[12].

EL.—Sí, sí, ya lo veo.

YO.—¿Qué ve usted?

EL.—Así se zafan ciertas gentes. —Bástales con mantener el amor cristiano y que sea lo que quiera de la religión cristiana.

YO.—¿Me cuenta usted entre esas gentes?

EL.—Es usted quien se ha de preguntar si sería acertado hacerlo.

YO.—Yo podría decirles unas palabras a esas gentes.

EL.—Si lo cree importante.

YO.—Pero tampoco lo entiendo a usted. —¿Entonces el amor cristiano no es la religión cristiana?

EL.—Sí y no.

YO.—¿Cómo no?

EL.—Porque una cosa son las doctrinas de fe de la religión cristiana y otra cosa es la práctica que pretende basarse en esas doctrinas de fe.

YO.—¿Y cómo sí?

EL.—Por cuanto sólo es verdadero amor cristiano el que se basa en las doctrinas de la fe cristiana.

YO.—Y de esas dos cosas, ¿cuál sería la de mayor peso? —¿Aceptar y confesar las doctrinas de la fe cristiana, o practicar el amor cristiano?

EL.—A usted no le serviría para nada que yo concediera que lo último es con mucho lo más importante.

YO.—Pues ¿qué es lo que me servirá a *mí*?

EL.—Porque es tanto más cómico que esas gentes se preparen tan bien el camino del infierno.

YO.—¿Cómo tal?

EL.—¿Para qué cargar con el yugo del amor cristiano, si no les va a resultar ni suave ni útil en virtud de las doctrinas de la fe?[13]

YO.—Claro, claro: hemos de dejar que esas gentes corran ese peligro. Pero me pregunto una cosa: ¿actúan *prudentemente* ciertas gentes cuando, a causa de ese peligro que corren con su acristiano amor cristiano aquellas otras gentes, les niegan el nombre de cristiano?

EL.—*Cui non competit definitio, non competit definitum* [de quien no se dice la definición, no se dice lo definido]. ¿Inventé yo esto?

YO.—Pero, ¿y si pudiéramos ampliar un poco la definición siguiendo el dicho de aquel buen hombre que decía: *Quien no está contra nosotros, está con nosotros*? —¿Conoce usted a ese buen hombre, verdad?

EL.—Ya lo creo: es el mismo que dijo en otro lugar: *Quien no está conmigo, está contra mí*[14].

[**461**] YO.—Ya lo creo; con eso me hace callar. —¡Sólo usted es un verdadero cristiano! —Y experto en Escritura como el diablo[15].

*Hieronimus*

in Epist. ad Galatas, c. 6

*Beatus Joannes Evangelista, cum Ephesi moraretur usque ad ultimam senectutem et vix inter discipulorum manus ad Ecclesiam deferretur nec posset in plura vocem verba contexere, nihil aliud per singulas solebat proferre colectas nisi hoc: «Filioli, diligite alterutrum!» Tandem discipuli et fratres, qui aderant, taedio affecti, quod eadem semper audirent, dixerunt: «Magister, quare semper hoc loqueris?» Qui respondit dignam Joanne sententiam: «Quia praeceptum Domini est et, si solum fiat, sufficit»* [Jerónimo, Comentario a los Gálatas 6, 10: Cuando san

Juan Evangelista vivía en Éfeso siendo ya muy anciano y apenas podían llevarlo a la iglesia sus discípulos ni le era posible enhebrar muchas palabras seguidas, solía decir, en cada una de las reuniones de la comunidad, sólo esto: «Hijitos, amaos los unos a los otros.» Se cansaron al cabo los discípulos y los hermanos de escuchar siempre lo mismo y dijeron: «Maestro, ¿por qué dices eso siempre?» Y él dio una respuesta digna de Juan: «Porque es mandamiento del Señor, y sólo con cumplir este mandamiento, basta»].[16]

[**462**]

## DATOS Y NOTAS

1. Inmediatamente después de la *Demostración en espíritu y fuerza,* publica, también anónimamente, este escrito mínimo, donde la forma busca fundirse precisamente con lo que quiere decir. —La investigación bíblica acababa de darse cuenta de las posibilidades que ofrecía el evangelio de Juan, que parecía ofrecer el aspecto de un deliberado apartamiento de lo histórico y una inspiración especulativa (teología del Logos). Lessing saldrá al paso: tampoco es eso. Aunque el *evangelio* de Juan representa un hito superior en la historia del cristianismo, porque presenta la divinidad del Logos ya diáfanamente, sin embargo es también un *escrito* y susceptible de volverse *letra.* En el *Testamento de Juan,* en cambio, nos encontramos con sabiduría sencilla, cuatro palabras que llevan a la intuición práctica (cfr. *Herrnhuter,* pp. 146 ss.). —El joven Goethe expresará sarcástica y pícaramente, a un tiempo, esa irreductibilidad última, esa incorruptibilidad última de lo de san Juan, en la farsa *Prólogo a las novísimas revelaciones de Dios* (*op. cit.,* 1131). El diálogo, elaborado con maestría suprema, deja ver a un interlocutor que no es uno de los que busca la verdad (pues que humildemente tiene que confesar que, por la gracia de Dios, ya la posee), ni de los que ve la caridad en las obras del amor (pues que lo fundamental es estar en gracia sacramental, sí no, no vale); un interlocutor que, en consecuencia, no escucha, no dialoga, no aprende y no enseña; que es desgraciadamente gracioso; que, con su petulancia, encubre malamente su envidia de la arriesgada generosidad ajena... Un espécimen del aprovechamiento ortodoxo, tal como lo explica Heine. —Dice Strauss (*Der alte und der neue Glaube,* n. 78): «[El testamento de Juan], a pesar de su marco reducido, es comparable con *Natán el Sabio por* la gran belleza de la forma y la maravillosa profundidad de pensamiento.»

2. El texto de Jerónimo contiene una metáfora predilecta de Lessing: sacar agua de lo hondo. «Yo también estuve en la fuente de la Verdad y saqué agua. De cuán hondo la saqué...» —escribe en el comienzo de su última obra (cfr. aquí *Ernst y Falk.* p. 605). Cuando se conoce algo a Lessing, es imposible librarse de la idea de que aquel hombre se detuvo profundamente conmovido —por motivos distintos en cada palabra— en esas tres líneas...: reclinarse... del Señor el pecho... pura fuente... sacar... doctrinas en arroyuelo... —Cfr. *Axiomata,* pp. 496 s.

[**463**] 3. Se refiere a la *Demostración en espíritu y fuerza.*

4. Autores contemporáneos de dos obras de consulta: *Spicilegium patrum et haereticorum primi, secundi et tertii a Christo nato saeculi,* 1698-1700, de Grabe, y *Codex apocryphus Novi Testamenti,* 1703-19, de Fabricius (K. Beyschlag).

5. Abdías, uno de los 70 discípulos de Jesús (cfr. Lc. 10, 1 ss.), sería el autor de una colección de historias de los apóstoles, entre las que se encuentran las actas de Juan, las *Virtutes Joannis,* etc., editadas por Fabricio. La colección es del siglo VI (K. Beyschlag).

6. ¿Se piensa ahí en alguien que no se contentaba con una sola comunidad, que no se contentaba con influir por fermentación (cfr. *Movimientos religiosos,* p. 565), es decir, en alguien que tenía y procuraba tener muchas comunidades y bien organizadas? Desde luego, Lessing, como los jóvenes luteranos de nacimiento de la generación de Goethe, no se atreverá a hablar muy claro de Pablo de Tarso, pero lo coloca en «el evangelio de la carne», no en el del espíritu (*Nueva hipótesis*

§§ 64.66 [p. 534 s.]). —Reimarus hablaba de los propósitos egoístas, materiales y ambiciosos de poder, de san Pablo.

7. Cfr. Juan 21, 20-23... «se corrió entonces entre los hermanos que aquel discípulo no moriría; pero Jesús no dijo que no moriría, sino: "si quiero que se quede aquí hasta que yo vuelva, ¿a ti qué te importa?".» —Ya en estos versos se recoge una tradición, que Lessing reinterpreta espiritualmente: el espíritu (el testamento de Juan) no puede morir; el evangelio, sí, pero el testamento no. La superstición no lo entendía, pero ¡qué cerca quedaba, atraída por el milagro y la profecía y la maravilla, de aquello sobre lo que habían querido llamar su atención: que Juan no *podía* morir!

8. De estos toques libertinos les costaba privarse a algunos hijos de pastor más o menos puritano. —A cuenta de san Juan, también tuvo Goethe una salida de discutible buen gusto (O. C., III, p. 1.131). Cuando se retiran los evangelistas con su séquito, Juan ya ha «escurrido el bulto», avergonzado del innoble programa que la teología moderna les exhortaba a seguir (revestirse de los plumajes a la moda, de «lo que se lleva») por boca del Prof. Bahrdt, cuya señora comenta...

SEÑORA BAHRDT: Esos tíos no saben vivir.

PROFESOR BAHRDT: ¡Ven acá, rica!

Pero tampoco hay que olvidarse de lo que dirá aquí el interlocutor, el Pastor Goeze, sobre el *verdadero* amor cristiano, a saber, que «es un yugo», que ha de ser un yugo; ¡si no, no vale!

9. Cfr. *Herrnhuter,* donde a la Sabiduría (lo sapiencialmente sabido, conocido), se la encierra en breves y sencillas palabras, y luego se presenta a los discípulos del sabio como complicadores y extenuantes exégetas y expositores de la verdad. De esta suerte, Juan mismo habría ido, en su elaboración formal y material, desde el escrito largo y literario que es su evangelio (susceptible por tanto también de convertirse en letra y, así, en principio de división y en extravío múltiple) hasta la forma sucinta o fórmula sapiencial que es el *Testamento* (una intención expresada con el mínimo de palabras). —Así que las que dicen «apócrifas» y no bíblicas, pueden ser sin embargo palabras bien auténticas (de primera mano, de primera fuente, de la boca misma de Dios), mientras que muchas palabras son bíblicas (bien literarias y de libro que llaman sagrado), pero nada ilustradoras; incluso, en un momento dado, bien inútiles y de extravío.

10. Lessing le dice al Pastor que otros hay abusantes de dicha palabra, aplicándola a cosas discutiblemente relacionadas con la Divinidad.

11. Cfr. *La Ciudad de Dios,* lib. X 29, 2.

12. Lc. 14, 34 s. Beyschlag relaciona este lugar con las alusiones finales a los frutos, en la *Demostración en espíritu y fuerza,* mediante la referencia a Mc. 4, 9 y par., [**464**] donde el «quien tenga oídos para oír que oiga», se dice a cuento de la producción de fruto al ciento por uno.

13. Es decir, *una praxis justa* y buena no basada en una *determinada doctrina* que es la ortodoxa, es una praxis inútil y, si es pesada, resulta además un mal negocio. Es el punto de vista brutal de quien está metido de hoz y coz en la religión de los premios y los castigos (cfr. *Educación,* nn. 55 ss., aquí pp. 586 ss.). Como lo del «yugo suave» (Mt. 11, 30) se relaciona también con el matrimonio, o especialmente con el amor de deber, Lessing y Goethe no pudieron dejar de soltar su sarcástico comentario. En todo caso, su recurso al amor de amiga (cfr. aquí 458 y n. 8) ironiza sobre la pesadez meritoria que pondera el Pastor —aunque en otro

lugar bromeó diciendo que una de las bendiciones que a veces se descubren en los matrimonios felices es que no están bendecidos. —Y ¿qué contestar a la objeción de Goeze sobre la inutilidad de practicar el amor verdadero cuando no se cree en las doctrinas «verdaderas»? ¿Puede ser otra la respuesta sino que no es lo mismo irse al infierno amando que irse al Cielo sin amar? —En el *Compendio del tratado sobre los elpísticos,* a cuenta esta vez de la bienaventuranza asegurada en virtud del conocimiento de los misterios esotéricos del paganismo, pone el filósofo cínico la misma objeción del *Testamento*: «¿Cómo?, dice el cínico cuando escucha semejante encomio de los misterios; ¿de modo que al ladrón de Patecio, por estar iniciado [en los misterios], le irá allá mejor que a Epaminondas?» (LM, XIV, 311, 22 ss.).

14. Cfr. Mc. 9, 40 (Lc. 9, 50) y Mt. 12, 30 (Lc. 11, 23). Estas dos citas de palabras de Jesús, contrapuestas por el Pastor y anulándose mutuamente, son expresión del callejón sin salida de la revelación que se conserva en permanente estadio literalista (¡no literario, precisamente!) y textual.

15. Alusión a las exégesis que hacía el diablo tentador de Jesús (cfr. Mt. 4, 4-7).

16. Cfr. *Literatura reciente,* p. 235 s.

[**465**]

# UNA PARÁBOLA[1],

—quae facilem ori paret bolum.
*Etymologista vetus.*
[...que podría representar un buen bocado.
Etimologista primitivo.][2]

## CON UN PEQUEÑO RUEGO Y UNA EVENTUAL DESPEDIDA

Al señor Pastor Goeze, de Hamburgo
*Braunschweig, 1777*

Reverendo señor:

Si fuera yo uno de esos hombres que intentan hacerse un ambiente favorable invocando públicamente a sus amistades, diría *reverendo amigo*[3]. Pero como soy más bien de los incapaces de arrojar la sombra de una sospecha sobre alguno de sus prójimos contándole a la gente que uno está, o estuvo, relacionado con dicho prójimo en una de esas mínimas formas que el mundo suele llamar amistad—

Sí que estaría justificado llamar *amigo* a un hombre que me sale amablemente al paso, al que he conocido en un aspecto que muchos no quieren conocer, con quien me siento obligado además, si no por otra cosa, porque su voz de vigía tomó en consideración mi nombre.

Pero lo dicho: buscar ventajas sirviéndome de mis amigos, me va tan poco como hacer que pierdan por mí.

Así que sólo *reverendo señor*: Ruégole tenga la bondad de prestar alguna atención a la siguiente menudencia. Pero muy particularmente le insto a que se pronuncie lo antes posible sobre el ruego adjunto y a que lo haga no sólo como polemista sino como hombre recto y como cristiano, etc.

[**466**]

### LA PARÁBOLA

Un rey sabio y activo de un reino grande grande, tenía en su capital un palacio de inmensas proporciones cuya arquitectura era bien particular[4].

Eran inmensas sus proporciones, porque había reunido en torno a sí a cuantos necesitaba en calidad de ayudas o de instrumentos para gobernar[5].

Y era extraña la arquitectura porque rompía con casi todas las normas al uso; pero gustaba y servía.

Gustaba principalmente por la admiración que suscitan la sencillez y la grandeza cuando dan la impresión de despreciar la riqueza y el ornato más que la de carecer de ellos.

Servía por su conservación y su comodidad. Allí estaba, después de tantos y tantos años, con toda la pulcritud y perfección que le diera la última mano de los constructores; algo incomprensible por fuera, pero lleno de luz y de coherencia por dentro.

Al entendido en arquitectura le chocaban en especial las fachadas, que aparecían quebradas por unas cuantas ventanas distribuidas acá y acullá, grandes unas, pequeñas otras, unas redondas y otras cuadradas. En cambio era tanto mayor el número de puertas y portales de varia forma y tamaño.

No se comprende cómo con tan pocas ventanas llegaba suficiente luz a tantos aposentos. Y lo que menos se comprendía es que los aposentos principales tuvieran su luz cenital.

No se comprendía para qué hacían falta tantas y tan diversas entradas; hubiera sido más conveniente poner un portal a cada lado, que hubiera bastado para los servicios. Pues, que cada uno de los llamados a palacio, entrando por las diversas puertecicas y yendo por el camino más corto e infalible, llegara precisamente a donde se le necesitaba, eso es lo que menos se comprendía. De suerte que, entre los supuestamente entendidos, se armó una gran disputa en la que, por lo general, quienes menos ocasiones habían tenido de ver mucho el interior, eran los que más se acaloraban.

Se daba una circunstancia que, así a primera vista, hizo pensar que la disputa sería ligera y breve, pero precisamente eso fue lo que la complicó al máximo, lo que alimentó sobremanera su obstinada prolongación. Ello es que se creía disponer de diversos planos antiguos que debían de proceder de los primeros constructores del palacio, planos anotados con vocablos y signos cuyo idioma y característica se habían perdido[6].

[**467**] De ahí que cada cual se explicara estas palabras y signos a su gusto. Y que cada cual se confeccionara con esos planos antiguos un plano más, un nuevo plano, con el que algunos se propasaban tanto que no sólo juraban por él sino que persuadían u obligaban a los demás a que también lo hicieran[7].

Pocos eran los que decían: «¿Qué nos importan vuestros planos? Uno u otro, nos son indiferentes todos los planos. Bástanos con tener en cada momento la sensación de que el palacio entero está a rebosar de la más

amable Sabiduría y de que, desde él, se desparrama sobre todo el país no más que belleza, orden y bienestar.»

¡Qué mal caían estos pocos! Ah, pues cuando con ánimo jovial trataban de examinar detalladamente alguno de esos singulares planos, los que juraran por los mismos se ponían a gritarles tachándolos de incendiarios del mismísimo palacio.

Pero ellos ni se volvían, y precisamente por eso resultaron sobremanera aptos para ser asociados a los que trabajaban en el interior del palacio y no tenían ni tiempo ni ganas de mezclarse en disputas carentes para ellos de sentido.

Una vez, cuando la disputa sobre los planos estaba no tanto resuelta como adormecida —una vez, resonó de repente a media noche la voz de los vigías: «¡Fuego, fuego en el palacio!»

Y ¿qué sucedió? Pues que cada cual saltó de su cubil y, como si no hubiera fuego en el palacio sino en su propia casa, se dirigió a lo más precioso que creía tener —hacia su plano: «¡Salvemos *esto* sólo!, pensaba cada cual; ¡lo que arde allí no es el palacio propiamente dicho, que el palacio está aquí en mi plano!»

Así que cada cual corrió a la calle llevando el plano consigo, y allí, en vez de apresurarse en ayuda del palacio, se daba a mostrarle al otro en su plano dónde se había incendiado el palacio con toda probabilidad. «Mira, vecino; aquí se está quemando, aquí es donde mejor nos podemos hacer con él. —O bien aquí, vecino, mejor aquí! —¿Qué decís vosotros? ¡Arde aquí! —Pero ¿qué necesidad tiene de arder ahí? ¡Arde aquí sin duda alguna! —Quien quiera apagarlo ahí, que lo apague; yo no lo apago ahí. —Y yo, ahí, tampoco. —Y yo, ahí, tampoco.»

Por estos ocupados disputadores se hubiera quemado ya completamente el palacio, si se hubiera incendiado. —Pero es que, asustados vigilantes, confundieron una aurora boreal con un incendio.

**[468]**

## EL RUEGO

Una cosa es ser Pastor, y otra, ser bibliotecario. Distintos son los nombres, pero más aún lo son sus respectivos cometidos y obligaciones. Creo que el Pastor y el bibliotecario se relacionan mutuamente en líneas generales como el pastor de ovejas y el herbolario. El herbolario vaga por montes y valles, curiosea por bosques y prados a ver si encuentra una hierbecita a la que Linneo no pusiera nombre. ¡Cómo se alegra su corazón cuando encuentra alguna! ¡Cuán indiferente le resulta que sea o no sea venenosa la hierbecita! Cree el herbolario que aunque no sean útiles los venenos —(¿y quién dirá que no podrían ser útiles?)—, sin embargo es útil conocer las sustancias venenosas. El pastor en cambio no conoce

más que las hierbas de su campiña, y aprecia y cultiva sólo las plantas que resultan más agradables y provechosas para sus ovejas.

Igual que nosotros, reverendo señor. —Yo soy un encargado de fondos literarios, y no quisiera ser como el perro que guarda el heno[8], bien que tampoco como el mozo de cuadra que le lleva al pesebre a cada caballo hambriento su heno. Cuando, entre los tesoros que se me confían, encuentro algo que creo ser desconocido, lo doy a conocer. Primero, en nuestros catálogos, y luego, poco a poco, según me voy enterando de que sirve para cubrir esta o la otra laguna, o para rectificar esto o lo otro, también lo público, y me es completamente indiferente que unos digan que es importante y otros que no lo es, que les vaya bien a los unos y que perjudique a los otros. Útil y pernicioso son conceptos tan relativos como grande y pequeño[9].

Usted por el contrario, reverendo señor, valora todos los tesoros literarios según el influjo que puedan ejercer en su parroquia y prefiere pasarse de cuidadoso que de negligente. ¿Qué le importa a usted que se conozca algo, o que no se lo conozca? Sólo con que pudiera escandalizar a uno de los más pequeñuelos confiados a su pastoral vigilancia...

Muy bien, reverendo señor: Le alabo por ello. Pero si le alabo por cumplir con su deber, no me riña usted por cumplir yo con el mío —o lo que es igual, porque creo cumplirlo.

Si tomara usted mínimamente parte en la publicación de los fragmentos en cuestión, temblaría usted pensando en la hora de su muerte[10]. —Yo tal vez tiemble *en* la hora de mi muerte, pero nunca temblaré *ante* la hora de mi muerte. Menos aún por haber cumplido el deseo de los cristianos razonables del día de hoy, por hacer lo que hubieran hecho, si hubieran podido, con los escritos de Celso, Floro y Porfirio los antiguos bibliotecarios de Alejandría, Cesarea, [**469**] Constantinopla. Dice un entendido en cosas de éstas que más de un amigo de la religión daría hoy bien a gusto a algún pío Padre de la Iglesia por los escritos del último de aquéllos[11].

Y espero, reverendo señor, que no diga: «Cierto que aquellos antiguos enemigos de la religión merecían que se conservaran más cuidadosamente sus escritos. Pero, ¿qué objeto tiene conservar los de éstos de ahora, que no pueden decir nada nuevo después de mil setecientos años?»

¿Quién podrá saberlo sin haberlos oído? ¿Quién de nuestros descendientes lo creerá sin verlo? Además, estoy profundamente convencido de que el mundo y el cristianismo subsistirán todavía durante tanto tiempo que, en el plano religioso, los escritores de los primeros dos mil años posteriores al nacimiento de Cristo serán tan importantes como lo son para nosotros ahora los escritores de los primeros doscientos años[12].

El cristianismo sigue su eterna marcha paulatina, y los eclipses no apartan de su curso a los planetas. Mas las sectas del cristianismo son fases suyas, fases que no se pueden mantener más que paralizando a la Naturaleza entera en el momento en que el sol, el planeta y el espectador permanecen en el mismo punto. ¡Dios nos libre de semejante paralización!

Así que, reverendo señor, por lo menos desapruebe usted con menos dureza el que haya sido yo bastante honesto como para salvar del naufragio y dar a la luz tanto algunos fragmentos muy poco cristianos como también uno muy cristiano de *Berengario*[13].

Pero éste no es aún el ruego que he de hacerle, reverendo señor. A ciertas gentes no les pido nada que, en todo caso, no tenga también derecho a exigirles. El ruego anterior tómelo usted como quiera.

Lo que propiamente quiero pedirle es de *tal* naturaleza que usted no puede negarse a concedérmelo. Usted me ha hecho daño, y nada hay que tome más a pecho un hombre honrado que reparar el daño que ha causado sin querer. El daño que me ha infligido usted consiste en que ha tenido la desgracia de comentar, en un sentido contrario a todo su contexto, un pasaje de un mi escrito. Más que aclarársele, se le calentó a usted la cabeza. Voy a explicarme con una comparación.

Si un carretero cuyo sobrecargado carro se atascó en un camino intransitable, después de muchos esfuerzos por volverlo a poner en marcha, dijera finalmente: *Si se rompen las cuerdas, tendré que descargar;* sería arbitrario concluir de ahí que *tiene ganas* de descargar, que puso adrede los tirantes flojos y lacios para tener que descargar por [**470**] las buenas. ¿No sería injusto el fletador que quisiera exigir del carretero por eso la indemnización de todos los daños, incluidos los daños internos que no se notan por fuera y de los cuales pudo ser culpable el embalador?

El carretero soy yo y el fletador es usted, reverendo señor. Yo dije: *Aunque* no se sea capaz de resolver todas las objeciones que con tanta aplicación le pone la razón a la *Biblia,* queda no obstante intacta e inmarchita la religión en los corazones de los cristianos que hayan alcanzado un interior sentimiento de las verdades de la misma. Con el propósito de apoyar esta afirmación, redacté el pasaje que tuvo que sufrir de usted una explicación tan poco caritativa. O sea que yo tengo que haber dicho que no se puede contestar nada en absoluto a las objeciones puestas a la Biblia y que en vano se quiere darles respuesta. ¡Yo tengo que haber recomendado a los *teólogos* que, cuanto antes mejor, sería preferible tomasen el infalible último refugio del *cristiano,* para que un enemigo débil pero jactancioso pueda quedarse así, cuanto antes, dueño del campo!

Esta no es una exposición verídica de mis ideas, reverendo señor. Sin embargo no es posible que haya tenido usted la *intención* de hacer una

exposición tan falsa de mis ideas. Confiando en la bondad de su causa, que usted sospechaba haber sido de mí atacada, se apresuró usted demasiado, se precipitó.

Reverendo señor: Las personas fáciles en precipitarse no son las peores. La mayor parte de ellas tienen la misma predisposición a reconocer que se precipitaron, y con frecuencia enseña más la precipitación confesada que la fría infalibilidad calculada.

En consecuencia, reverendo señor, espero también de usted que, en uno de los próximos números de sus *colaboraciones voluntarias,* no falte una aclaración nada menos que voluntaria reconociendo que aún queda un punto de vista desde el que se presenta bien inocente el pasaje de mi escrito de usted atacado; que ese punto de vista se lo pasa usted por alto; que tampoco tiene usted ningún motivo para pensar que ese punto de vista, que usted pasó por alto y al que yo mismo le he conducido, no es el que yo he presentado aquí.

Sólo semejante declaración puede acabar con la sospecha que usted, reverendo señor, parece querer echar sobre mis intenciones. Sólo después de semejante declaración volveré a sentir curiosidad por lo que le plazca seguir recordando sobre mi persona. Pero sin tal declaración, reverendo señor, tendré que dejarlo a usted escribir —*igual* que le dejo predicar[14].

[**471**]

## LA TARJETA DE DESPEDIDA

*Señor Pastor:*

Creí despedirme de usted con las amigables páginas anteriores y ya me alegraba pensando en esa *contribución voluntaria* en que su santo puño de usted iba a tremolar sobre mí el cristiano lábaro.

Pero sea que no me ha llegado algún número, o sea que se me ha pasado, recibo los números 61-63 de las susodichas contribuciones —y quedo como anonadado.

¿Eso lo ha escrito la misma persona? La posteridad, a la cual llegarán con toda seguridad las *contribuciones voluntarias,* ¿cómo se explicará ese brinco repentino de lo blanco a lo negro? —«*Goeze*», dirá la posteridad, «debió de ser un hombre que, al mismo tiempo y contra un mismo escritor, podía susurrar entre dientes agridulces cumplidos y lanzar a voz en grito calumnias. ¿Haría al mismo tiempo de gato y de jabalí, de gato melindroso y de jabalí encegado? Increíble. ¿Tan comedido su celo en el número 55 todavía, tan completamente anónimo que ni mienta al saco ni al asno sobre quien descarga los palos, y, de repente, en el número 61, va el nombre de *Lessing* arriba y abajo, y cada vez que le da el calambre a

sus ortodoxos dedos hay que poner en la picota el nombre de *Lessing*? Allá, apenas si se oye el rumor del agua, y aquí, ¡chaparrón! ¡Incomprensible! De esas preciosas hojas, tal cual se conservan, deben de haberse perdido las que van del número 55 al 61, todas las que podrían explicarnos ese *vuelco*.»

Así hablará la posteridad, señor Pastor. Pero, claro, ¿qué *nos* importa la posteridad, señor Pastor, que a lo mejor *tampoco* dirá eso? Bueno, basta; usted sabe muy bien cuánto se equivocaría la posteridad, y yo toco este punto con el sólo propósito de ofrecer disculpas al mundo *actual* —se entiende, *al* mundo que llenamos *ambos a dos*—, en el caso de que el tono que próximamente voy a permitirme con el señor Pastor *Goeze,* difiera demasiado del tono que juzgué conveniente observar hasta ahora.

Pues la verdad es, señor Pastor, que los molestos zarpazos que me tira, van siendo demasiados. No espere usted que lleve yo su cuenta. Le daría *cosquilleos* ver que los acusé todos. Le diré solamente lo que va a resultar de todo esto.

No quiero en absoluto que me tome usted por hombre con menos buenas intenciones para con la iglesia luterana, que las de usted. Pues soy muy consciente de sentir de ella mejor que quien quiere hacernos pasar por santo celo de la gloria de Dios cualquiera de sus tiernos sentimientos por su lucrativo curato.

[**472**] ¿Cómo va a tener usted, señor Pastor, ni pizca de espíritu luterano, si no es capaz siquiera de hacerse cargo de la Dogmática luterana? —¿Usted, usted que consiente tácitamente levanten muy por encima de la línea de flotación, con manos sucias, incluso con manos infieles, el lado algo hundido del edificio luterano? —¿Usted, que persigue a pedradas al hombre honesto que, sin que nadie se lo pida, pero honradamente, grita: ¡no levantéis más por allí que se cae el edificio por aquí!?

¿Y por qué? —Porque ese hombre honesto, al mismo tiempo —¿aprueba?, ¿apoya?, ¿quiere realizar?, ¿ha empezado a realizar?— el consejo que dio por escrito un desconocido constructor, de demoler más bien totalmente el edificio? —No por cierto— sino sólo porque creyó no serle lícito cruzarse de brazos.

*O sancta simplicitas*[15]. —Pero es que, señor Pastor, tampoco estoy *ahí* adonde estaba ese buen hombre que lanzó el grito y *no* podía *más que* lanzar ese grito. —¡Primero debe escucharnos, primero debe juzgarnos quien pueda y quiera escuchar y juzgar!

¡Oh, si pudiera ser mi juez él, él, que es a quien quisiera yo tener por juez! —¡Ay, Lutero! —¡Gran hombre, mal comprendido! ¡Y mal comprendido, más que nadie, por esos testarudos miopes que van con sus pantuflas en la mano voceando el camino que tú abriste, siendo así que ellos vagan indolentemente sin rumbo! —Tú nos salvaste del yugo de la tradición; ¡quién nos salvara del insoportable yugo de la letra! ¡Quién

nos trajera finalmente un cristianismo como el que enseñarías tú *hoy,* como el que enseñaría el mismo Cristo! ¡Quién!

Pero me olvidaría yo *de mí* y todavía más *de usted,* señor Pastor, si me dirigiera a usted, confiadamente, en términos parecidos a éstos: «Señor Pastor: Hasta entonces, cosa que ni usted ni yo veremos, hasta ese momento que llegará seguro, seguro, ¿no sería mejor que la gente como nosotros se callara? ¿Que la gente como nosotros se limitara a aguantar? Lo que quiere impedir el uno, quiere acelerarlo el otro, de suerte que cada cual se preocupa más de las intenciones del otro que de las propias. ¿Qué pasaría, señor Pastor, si la pelea que vamos a armar usted y yo fuese la primera y la última? Estoy dispuesto a no gastar con usted ni una palabra más de las que ya he gastado.»

Porque, claro, usted no querrá. *Goeze* no dejó nunca la última palabra a ninguno de los adversarios que tuvo, aunque él tomó siempre la primera. El considerará que lo que *tengo que* decir yo defendiéndome, constituye un ataque a su persona. Que por algo ha [**473**] heredado *por entero* el campo de acción del difunto *Ziegra* que en santa gloria esté.

Lo lamento, señor Pastor, porque mire: me resultará imposible no recalcitrar contra su aguijón[16] y me temo que los surcos que con toda violencia quiere usted obligarme a hacer en el campo de Dios, serán cada vez más torcidos.

No es cierto que quiera yo echar en cara ni, aunque pudiera hacerlo, impedir las alusiones maliciosas, los mordiscos pero que muy venenosos, las cómicas explosiones de su compasión trágica, esos suspiros con rechinar de dientes con que se suspira de tenerse que contentar con suspiros, las obligadas incitaciones pastorales a la autoridad civil con que sembrará y aderezará contra mí ya desde ahora sus *contribuciones voluntarias.* No soy tan injusto como para endosarle a un ave un plumaje distinto del suyo propio. Ya hace tiempo que perdieron su crédito esos *pharmaca.*

Todo lo podré soportar menos una cosa: el orgullo con que niega usted toda razón y cultura a quien las emplea de modo distinto al suyo. En especial excitará usted toda mi hiel, si sigue tratando a mi anónimo, al que no conoce más que por fragmentos sin relación entre sí, como si fuera un rapaz y un niñato. Porque puestos a valorar hombre a hombre —no tema a tema—, ese anónimo era de *tal* peso, que con siete Goezes no se podría obtener la séptima parte de la erudición que aquel poseía en todos los terrenos. Créalo, en tanto, por mi palabra, señor Pastor.

Así, pues, ahí va mi caballeresca despedida, brevemente: *Señor Pastor, escriba a más no poder y deje escribir. Yo también escribo. Si en algún punto, por pequeño que sea, tocante a mí o a mi anónimo, le doy a usted la razón sin tenerla, ya no podré tocar más la pluma.*

[**474**]

## NOTAS Y DATOS

1. Con este trabajo en forma casi de retablo escenificado —parábola, ruego, despedida—, una salida literalmente espectacular y al mismo tiempo densa de pensamiento y de movimientos del alma; se echa por fin Lessing al campo de la franca polémica. En diciembre del 77 ya se había preocupado de él el Pastor Goeze, comentando las «objeciones del editor», de los *Papeles tocantes a la revelación,* del anónimo (cfr. aquí pp. 415 ss.), pero había evitado nombrar personalmente a Lessing. Ahora, en cambio, en una recensión del trabajo de Ress sobre la resurrección, en respuesta al fragmento del anónimo sobre dicho tema (cfr. 432 ss.), ponía a Lessing «en la picota» y, encima, lo malentendía, lo calumniaba, le «hacía daño». Todo lo estaba esperando así y no de otro modo (tal vez con la excepción del escaso calibre del adversario), ese gran cazador y jugador, bien avezado a la espera y a la contención, que era Lessing.

2. La etimología no era el fuerte de Lessing, pero aquí no pretendió más que jugar con los sonidos «paret bolum» y «parábola». Dice él de esta parábola: «no es de lo peor que he escrito.»

3. Se habían conocido en Hamburgo, y Goeze había solicitado de Lessing, como bibliotecario, algún servicio. Lessing no fue muy solícito en la ocasión.

4. «Sapientia aedificavit sibi domum»... (Prov. 9, l; 8, 22-36). La parábola del palacio como lugar de habitación de la Sabiduría, desde donde ésta gobierna sapiencialmente el mundo, recuerda la idea del libro de los Proverbios: la presencia de la Sabiduría en el mundo y su modo de dirigirlo todo. —Rohrmoser, G. (*Lessing und die religionsphilosophische Fragestellung der Aufklärung,* en: Lessing und die Zeit der Aufklärung, p. 121) dice que el palacio es la Ortodoxia que ha empezado a arder.

5. «Ayudas e instrumentos» se refiere a los que trabajan *dentro* (= entendiendo), y a los que también trabajan y hacen algo, pero *fuera* (= en la letra). Cfr. aquí los destinados «a trabajar en el interior del palacio».

6. En la alegoría, como fácilmente se comprenderá, estos planos significan los evangelios, o bien la Biblia en general como libro revelado donde se ofrecería la explicación autorizada, divinamente autorizada, del plan providencial del mundo y la historia.

[**475**] 7. «Un nuevo plano», e. d., el de cada secta o confesión.

8. El perro del hortelano, que ni come ni deja comer, de la fábula de Esopo, referida por Luciano de Samosata.

9. Cfr. *Tema prematuro,* 351 s.; *Axiomata,* 481 s.

10. A propósito del editor de los fragmentos, había escrito Goeze: «Yo temblaría ante la hora de mi muerte, si aquel día se me hubiera de pedir cuentas de la divulgación de esos artículos impíos y peligrosos para tantas almas...» (citado por K. Beyschlag). Sobre el miedo como argumento específico de la «religión cristiana» y del segundo libro elemental de la revelación, cfr. Introducción, p. 121 s.

11. Celso «había muerto ya hacía tiempo», cuando Orígenes (184/5-c. 235) escribió su célebre refutación del *Discurso de la verdad contra los cristianos.* De Floro no queda más que una referencia de Minucio Felix (siglo II/III). Porfirio (233-305), plotiniano, como también Celso, pero de tendencia pitagorizante y ascética, declaró incompatible el culto a Jesús y a Esculapio y desencadenó un

violento ataque contra el cristianismo. Eusebio de Cesarea († 339), Metodio de Olimpo († 311) y Apolinar de Laodicea († 390) escribieron sendas refutaciones. Por casualidad se conservó en Macario de Magnesio un extracto de la obra de Porfirio. Mario Victorino, el traductor de Plotino, había traducido, antes de convertirse, la *Isagoge,* de Porfirio. —Como señala y lamenta Lessing, no poseemos más que las refutaciones, pero lo refutado fue sistemáticamente raído de la faz de la tierra, dada la euforia que da la seguridad externa de que ya no sirve para nada.

12. Estas lessinguianas «contracciones» del tiempo se relacionan con el agotamiento de la letra, la cual puede ser muy voluminosa, pero ha de concentrarse en «regula», en «testamento», en dos o tres ideas. Los primeros dos mil años del cristianismo comprenden total dos o tres fases, según se considere o no cristianismo a la religión de Cristo, que era fundamentalmente judaísmo, por contraposición a la religión cristiana —según Lessing.

13. Se refiere a su primer trabajo en Wolfenbüttel, a la publicación de un manuscrito de Berengario de Tours († 1088) sobre la presencia real de Cristo en la Eucaristía, en el sentido en que la explicó Lutero.

14. A pesar del tono agrio con que alude a la predicación, la considera un género literario propio de la religión y, por ende, meritorio y necesario. Mas el interés de un Pastor y predicador no es el conocimiento, sino la explicación y defensa de la religión convenida y positiva, defensa que, obviamente, ha de ser convencional y positiva. La predicación no es filosofía ni historia —aunque contemple referencias filosóficas e históricas—. Cfr. *Cartas segunda parte,* p. 181 («... estoy de acuerdo con el bueno de Matthesius como predicador, pero como historiador no lo estoy en absoluto»); *Educación,* n. 71 [p. 588] (en el N. T. a la «doctrina de la inmortalidad del alma... se la *predica* como verdad revelada, no se la *enseña* como resultado de humanas conclusiones»). La revelación es, inicial y esencialmente, pedagógica; tiene su sitio propio y su género literario correspondiente; como, por otra parte, la leyenda (cfr. *Espíritu y fuerza,* p. 449). Pero esto no significa que sea un género literario sin reglas y sobre todo sin la regla propia de su verdad propia Y sufre mucho la religión por el hecho de que los púlpitos estén llenos de vociferadores (*Contribución a la historia del teatro*) y de que haya quienes piensen que es indiferente lo que desde el púlpito se contesta a las objeciones o ataques a la religión, como si la cuestión fuera contestar algo, dado que los oyentes son, ya de entrada, partidarios o fanáticos (cfr. *Propósito de Jesús,* p. 512). La predicación, como la oratoria, crean un clima en los oyentes y un estado de ánimo aprovechables para arrancarles un acto inicial de buena voluntad, para ponerlos así en camino, aun bajo el influjo de emociones, mas por ello ha de crear dificultades para el acceso al conocimiento. Cfr. *Sobre la elocuencia sagrada,* pp. 389 ss. —Lessing debía de conocer la posición de la [**476**] teología luterana sobre la mentira (por lo demás, una teología común a las demás confesiones religiosas en aquel siglo), pero trataba el asunto, indudablemente, con más seriedad de la que se echa de ver en los reproches con que se calumnian recíprocamente las confesiones religiosas. Cfr. Hartmann Grisar, *Lutero. Su vida y su obra,* Madrid 1934, p. 385 s.: bajo el epígrafe «La grande y sólida mentira», escribe: «Lutero propugnó el empleo de la mentira siempre que fuese útil y necesaria, en provecho del Evangelio o de cualquier otro interés superior: tan sólo cuando el mentir sea perjudicial está prohibido... La mentira acabó, en manos del Reformador, por convertirse en una virtud...» —«Las actuales apologías de la religión cristiana (escribe

Lessing en los *Axiomata* [p. 477 s.])... tampoco están escritas ni mucho menos... con todo el amor a la verdad... que requieren la importancia y dignidad del objeto.»—

Servatis servandis, considera también género literario pedagógico a las oratorias del foro y la política (cfr. *Sobre la oratoria sagrada,* l. c.).

15. Palabras pronunciadas por Juan Huss puesto ya en la hoguera, en 1415, al ver cómo una ancianita arrastraba a duras penas un grande haz de leña para arrimarlo al fuego, caritativamente, para que ardiera deprisa.

16. Cfr. Hechos 26, 14.

[**477**]

# AXIOMATA, SI LOS HAY EN ESTAS COSAS[1]

*...acumine pollentibus notionem praedicati in notione subjecti indivulso nexu cum ea cohaerentem pervidendi.* Wolfii Ph. r.
[...a quienes tengan perspicacia para reconocer en la noción del sujeto la noción del predicado relacionada con la primera por un nexo indisoluble. Wolff, *Filosofía racional.*]

## Contra el señor Pastor Goeze, de Hamburgo
Braunschweig, 1778

Va a resultarme muy penoso el pliego o los pliegos que me apresto a escribir, porque apenas sé *para* quién escribo. Sólo sé *contra* quién, y confío tan poco en que pueda servir también *para* aquel *contra* quien se dirige, que no me atrevo a convertir esa esperanza en deseo.

Es el caso que, sobre un pasaje que soy bien consciente de haber escrito con reflexión y buena intención, el señor Pastor *Goeze,* de Hamburgo, ha hecho unas reseñas, luego publicadas en dos periódicos, donde me estigmatiza más bien como a enemigo de la religión cristiana.

No voy a repetir ahora ese pasaje tal cual lo escribí. Pues a mayor abundamiento pienso ordenar de modo algo distinto las diversas proposiciones que *yo habría asentado como meros axiomas.* Quizá con sólo ese pequeño cambio me entienda mejor mi adversario, sobre todo si sus objeciones me han servido para explicarme mejor. Tal vez con sólo ese pequeño cambio lleguen mis proposiciones a ser plenamente lo que todavía no eran. Pues ¿quién ignora que los axiomas son proposiciones cuyas palabras basta con escuchar como Dios manda, para no dudar de su verdad?

Ya en el comienzo mismo se llena de asombro el señor Pastor porque no me acaban de gustar ni las actuales impugnaciones ni las actuales apologías de la religión cristiana. Se asombra él; mas, si logro moverlo a considerar debidamente lo que es objeto de su asombro, espero que lo dejará pasar tranquilamente.

[**478**] Si yo quisiera fingir, debería haber dicho solamente que lo que me defrauda son los ataques a la religión. Al señor Pastor no le cuesta nada conceder que los ataques a la religión son, sin exceptuar ni uno, equívocos y equivocados. Pero, claro, yo dije: «Como el ataque, así es la

defensa. ¿Qué ha de hacer el teólogo si no quieren atacar su buena causa por ningún otro flanco y con mejores armas? Si asedian por arriba la fortaleza, habrá que pensar también en protegerla desde arriba.»

Desprecio en efecto todo subterfugio, cuanto tenga siquiera la apariencia de subterfugio. Lo dije y lo repito: las actuales apologías de la religión cristiana, como tales, tampoco están escritas ni mucho menos con todos los conocimientos, con todo el amor a la verdad, con toda la seriedad que requieren la importancia y dignidad del objeto[2].

Y, naturalmente, he generalizado partiendo de una inducción, una inducción todo lo completa y ponderada que me ha sido posible en mis condiciones.

¡*Pues que se vea enseguida esa inducción*!, grita mi adversario en tono triunfal, ya.

Querido señor Pastor: Me agradaría mucho que esa impertinencia no hubiera llegado hasta mí escrita. Es una auténtica impertinencia de púlpito, y usted sabe muy bien cómo se contesta a semejantes impertinencias. Con otra impertinencia.

Si digo que el mercurio se evapora en el fuego, ¿tengo acaso que recoger todo el mercurio que hay en la Naturaleza y hacerlo evaporar a la vista de quien niega el valor general de mi aserto, para darle gusto a él? Hasta que pueda recogerlo todo, he pensado decirle simplemente: «Amigo, todo el mercurio que eché hasta hoy al fuego, se evaporó. Si sabes de algún mercurio que no se evapore, tráelo, enséñamelo, que te lo agradeceré.»

¡Menuda impertinencia, pasar por la probeta los innumerables escritos salidos a la luz sólo en lo que va de siglo, en defensa de la verdad de la religión cristiana! ¿Lo decía en serio el señor Pastor? ¿No buscaba sólo burlarse de mí, ensañarse no más con mi perplejidad, puesto yo entre tener que retractarme o tener que cargar con semejante inacabable trabajo? Pues que lo pruebe él con una nonada; no le va a costar esa nonada más que una palabra.

A saber, no tiene más que indicarme el escrito con el que he de hacer el primer experimento de evaporación. Que me lo señale, que estoy dispuesto. Si lo conozco ya, no puede darme miedo; y si no lo conozco y fracasa mi prueba, tanto mejor. Me contento la mar, pasando un pequeño bochorno por una gran enseñanza.

[**479**] Pongo sólo una condición. Que no haga como si dudar de *ciertas* pruebas de algo, fuera ya dudar de eso mismo. El mínimo indicio de tal tergiversación sería ya alevosía. ¿Qué puedo hacer yo, si en los últimos tiempos se quiso conferir a ciertas pruebas secundarias un grado de certeza y evidencia que no pueden tener en absoluto? ¿Qué he de hacer, si no quieren mantener todo este asunto dentro del modesto marco en que los teólogos más antiguos lo tuvieron por bastantemente asegurado? ¿O

es que el señor Pastor ignora la Historia de la Dogmática hasta el punto de desconocer por completo estas variaciones? ¿Cómo se le ocurre a él, precisamente a él, declararse contra un hombre que, con todas esas variaciones, no está sino en desacuerdo? ¡Si no es amigo de novedades teológicas![3] ¿Por qué se pone a defenderlas precisamente contra mí? ¿Acaso porque no me he expresado plenamente con la terminología teológica que le es habitual *a él*? Yo soy un aficionado a la teología, no un teólogo. No he jurado seguir un determinado sistema. Nada me obliga a seguir otro lenguaje que el mío. Compadezco a todos los hombres honestos que no tienen la suerte de poder decir esto de sí mismos. Mas estas honestas personas, la soga con que están *ellas* atadas al pesebre, no se la han de echar al cuello a otras personas también honestas. De lo contrario ya no los compadeceré, y no podré hacer otra cosa que despreciarlos.

Todo esto, sobre la horrible aparición con que topó el señor Pastor en la misma entrada del camino. Paso ahora a tratar del pasaje que, según dije, me veo obligado a tener que salvar en todo su sentido y todos sus términos, bien que no en el mismo orden, frente a las falsas interpretaciones del señor Pastor. El orden lógico de nuestras ideas no es siempre el orden en que las comunicamos a los demás. Pero a aquél ha de apuntar, antes que nada, un adversario, si el ataque ha de ser racional. Según esto, el señor Pastor tendría que haber empezado por mi 3.ª proposición, que es como sigue.

## I (3)

*Es evidente que la Biblia contiene más cosas que las pertenecientes a la religión.*

No me arrepiento de haber escrito esto. Pero por nada del mundo quisiera haber dado a esto una contestación como la que da el señor Pastor *Goeze.*

«Esa proposición, contesta él, encierra dos proposiciones. Primera: La Biblia contiene lo que respecta a la religión. Segunda: La [**480**] Biblia contiene más de lo que respecta a la religión. En la primera concede el señor editor lo que negara antes. Si la Biblia contiene lo que respecta a la religión, conclúyese que contiene a la religión objetiva misma»[4].

¡Me echo a temblar! ¿De modo que yo habría negado que la Biblia *contiene* la religión? ¿Yo? ¿Y dónde? ¿Inmediatamente antes? No creo que sea por haber dicho que la Biblia no *es* la religión. ¿O es por eso?

Querido señor Pastor: ¡Si procede usted así con todos sus adversarios! ¿Es lo mismo *ser* y *contener?* ¿Son absolutamente idénticas la proposición que dice: La Biblia *contiene* la religión, y la que dice: La Biblia *es*

la religión? Así que ¿ya no me discutirán en Hamburgo toda la diferencia que hay entre *bruto* y *neto*? Cuando tantas mercancías tienen su *tara,* ¿no se me quiere conceder que la Sagrada Escritura, una mercancía tan preciosa, tenga también su pequeña tara? —Bueno, bueno: la verdad es que tampoco es el señor Pastor tan poco *mercantil.* Pues continúa:

«Puédese conceder la segunda proposición, distinguiendo entre lo que forma parte esencial de la religión y lo que forma parte de la ilustración y confirmación de los principios que integran propiamente la religión.»

Bueno, pues tratemos ya sobre el *bruto.* Y ¿qué pasaría si ahí tuviera además un *emballage* completamente innecesario? —¿Qué pasaría si la Biblia contuviera no pocas cosas que tampoco sirven ni para ilustrar ni para confirmar la más insignificante proposición relativa a la religión? ¿Me es lícito suponer de algunas noticias de tal o cual escrito de la Biblia lo que pensaban de enteros escritos de la Biblia otros teólogos luteranos que *también son buenos* teólogos? Habrá que ser por lo menos rabino o predicador para sacarse de la mollera una posibilidad o un juego de palabras no más con que relacionar de algún modo con la religión al Hajemim de Ana, los cereteos y peleteos de David, la capa que olvidó Pablo en Troya[5], y cien cosas más.

Así pues, la proposición que dice: *La Biblia contiene más de lo que a la religión respecta,* es verdadera sin limitación. Debidamente aplicada, puede traer consigo infinitamente más ventajas que perjuicios pueda ocasionar su abuso. En todo hay que cuidarse del abuso, y no tengo nada en contra de que uno se asegure de antemano frente al abuso. Pero hay que hacerlo de una manera más conveniente de lo que se hace en el siguiente párrafo del señor Pastor:

«Esa proposición puede resultar perjudicial para la Biblia, pero es completamente ineficaz, tanto como si yo dijera: El sistema de la [**481**] matemática, de Wolff, contiene escolios que reducen el valor de dicho sistema»[6].

Como dije, en mi caso esa proposición no le acarreará ningún perjuicio a la Biblia. Lo que hará más bien es sustraerla a dificultades y burlas sin cuento y situarla de nuevo en el marco de los desatendidos derechos de antiguas disciplinas a las que se debe respeto y deferencia.

A mí, señor Pastor, el ejemplo que usted puso me gustó más de lo que usted se piensa. Ciertamente, los escolios que hay en los «Elementos de Matemáticas», de Wolff, no reducen su valor. Pero en cambio hacen que no esté demostrado todo lo que contienen. ¿O es que cree usted que los escolios tendrían que ser tan ciertos como los teoremas? No es que no *puedan* ser también objeto de demostración, es que no hace falta demostrarlos ahí mismo. Ese sería un derroche de demostración, querer dotar de demostración a todas las minucias que se pueden meter, u omitir, en

un escolio. —Parecida dilapidación de inspiración es de escasa utilidad también, pero de escándalo incomparablemente mayor[7].

## II (4)

*Es pura hipótesis el que la Biblia sea también infalible en ese plus.*

¿Que no? Pues entonces, ¿qué es? *Verdad incontrovertible.* ¿Incontrovertible? ¡Con lo controvertida que ha sido! ¡Con lo controvertida que es aún hoy! ¡Y de gentes que también quieren ser cristianas, y que lo son! Claro que no son cristianos luterano-wittenbergenses, claro que no son cristianos por la gracia de *Calov*[8]; pero, vaya, cristianos, e incluso cristiano-luteranos por la gracia de Dios, lo son. ¡Pero si fuera por *Calov* y *Goeze*! Este último por lo menos trae a colación un dilema primoroso. Dice: «O Dios inspiró ese plus, aprobándolo al menos, o no. En el primer caso, ese plus sería tan infalible como lo esencial; en el segundo, también lo esencial perdería su solidez.»

Si es correcto este dilema, lo será también poniendo en lugar de ese *plus* cualquier otra cosa de que parezca valer la misma alternativa. Por ejemplo: «*el mal moral,* o aconteció por voluntad de Dios, o no. En el primer caso es tan divino y tan bueno como el bien; en el segundo tampoco podríamos saber si Dios creó y permitió el bien. Pues el mal nunca se da sin el bien, y el bien nunca se da sin el mal.»

¿Qué opina el lector? ¿Mantenemos entrambos dilemas, o los [**482**] rechazamos? Me decido por lo último, yo. Pues ¿qué pasaría si con relación a las adiciones humanas que hizo posibles la misma inspiración, se hubiera comportado Dios, al inspirar, igual que se comportó al crear por lo que hace al *mal moral*? ¿Qué pasaría si, luego de suceder uno y otro milagro, hubiera entregado a su curso natural lo que dichos milagros alumbraron?[9] ¿Qué inconveniente hay en que, en tal caso, no pudiera delimitarse ya con exactitud la línea que discurre entre las adiciones humanas y las verdades reveladas? En efecto, asimismo resulta indeterminable la línea divisoria entre el mal moral y el bien moral. Mas, ¿carecemos por eso de todo sentimiento del bien y del mal? ¿Acaso ya no se distinguiría entonces entre las verdades reveladas y las adiciones humanas? ¿Es que las verdades reveladas carecen de todo criterio interno? Su origen divino inmediato, ¿no dejó en ellas y dentro de ellas ninguna huella más que la verdad histórica que aquélla tiene en común con tantas caricaturas?

En fin, esto y mucho más tendría que oponer yo a la conclusión del señor Pastor. Pero él tampoco quiere demostrar mediante deducciones, sino con comparaciones y citas de la Escritura.

Y estas, las citas escriturísticas, ¿también serán incontrovertibles? ¡Si lo fueran! ¡Qué a gusto olvidaría yo el círculo vicioso con que se prueba la infalibilidad del libro echando mano de un pasaje del mismo libro, y la infalibilidad del pasaje en cuestión apelando a la infalibilidad del libro! Pero son tan poco incontrovertibles, que he de pensar que el señor Pastor escogió para mí precisamente los lugares más discutibles a fin de reservarse los más oportunos para mejor ocasión.

Si Cristo dice de la Escritura que *testimonia acerca de Él*[10], ¿quiso decir con ello que *sólo* testimonia acerca de Él? ¿Cómo fundamentar en dichas palabras la homogeneidad de todos los libros de la Biblia, tanto por lo que hace a su contenido como a su inspiración? ¿No podría testimoniar de Cristo la Escritura igualmente, aunque no estuviera inspirado más que lo que en ella se caracteriza como palabra expresa de Dios o de los profetas?

¡Y la πασα γραφη [toda Escritura] de Pablo![11] —No hace falta que le recuerde al señor Pastor a quién ha de dar razón de la verdadera interpretación de ese lugar, antes de seguir adelante sirviéndose de él. Hay otra construcción de esa frase de Pablo, que le da un sentido muy distinto: una construcción tan correcta gramaticalmente, en armonía con el contexto, que tiene en su favor a tantos teólogos como la construcción corriente en las dogmáticas luteranas más ordinarias, de modo que no comprendo por qué [**483**] habría que preferir quedarse con esta última. *Lutero* mismo no la siguió en su traducción. No leía el και [= y]; ¡ahí es nada! Con esa variante, según se acepte o se prescinda de la enclítica και [= y], se tambalea el lugar fundamental sobre el *principio cognoscendi* [principio del conocimiento] de toda la teología.

Finalmente, la *firme palabra profética*[12]. —¿Cómo probar que por palabra profética se entiende también todas las palabras históricas? ¿De dónde? Las palabras históricas son el *vehículo* de la palabra profética. Mas un *vehículo* no tiene por qué tener la fuerza y la naturaleza de la medicina. ¿Qué le parece censurable de esta concepción al señor Pastor? Ya sé que no es su concepción, la *wittenbergense*. Pero si de lo que pasa en Alemania vamos a enterarnos sólo mediante dos periódicos, ¿por qué no se lo facilita usted y me lo facilita aún más? ¿Por qué no declara simple y llanamente, por las buenas, que mi actitud es totalmente contraria a los compendios de la ortodoxia *wittenbergense*? ¡De acuerdo! ¡Encantado! —hubiera podido contestar yo enseguida y brevemente.

## III (1)

*La letra no es el espíritu y la Biblia no es la religión*[13].

Si es verdad que la Biblia contiene más de lo que respecta a la religión, ¿quién puede impedirme que, en cuanto contiene ambas cosas, en cuanto es mero libro, la llame la *letra,* y a su mejor parte que es la religión o se refiere a la religión, le aplique el nombre de el *espíritu*?[14]. Incluso quien acepte el testimonio interior del Espíritu Santo, está autorizado a utilizar esa denominación, pues si dicho testimonio sólo puede expresarse, más o menos, en aquellos libros y lugares de la Escritura, que apuntan, más o menos, a nuestra mejora espiritual, ¿habrá algo más razonable que dar el nombre de espíritu de la Biblia a dichos libros y lugares solamente?[15] Me atrevo a pensar que roza la blasfemia suponer que la fuerza del Espíritu Santo puede mostrar su eficacia tanto en la genealogía de Esaú, según Moisés[16], como en el Sermón de la Montaña, de Jesús, según Mateo[17].

En el fondo, esta distinción entre la letra y el espíritu de la Biblia es la misma que ya hace tiempo establecieron otros teólogos, *también buenos* teólogos luteranos, entre la Sagrada Escritura y la Palabra de Dios[18]. ¿Por qué no se mete con éstos el señor Pastor *Goeze,* en vez de acusar a un pobre laico del delito de seguir las huellas de aquéllos?

**[484]**

IV (2)

*En consecuencia, las objeciones contra la letra y contra la Biblia no son de suyo también objeciones contra el espíritu y contra la religión.*

Pues ¡claro que tiene sus consecuencias la naturaleza del principio del que se deduce una consecuencia! El principio es concedido en parte y demostrado en parte. Sí las objeciones contra las explicaciones accesorias de las proposiciones importantes de la religión cristiana, no son objeciones contra las proposiciones mismas, menos aún podrán ser objeciones contra la religión misma las objeciones contra las cosas bíblicas que ni siquiera son explicaciones accesorias de la religión.

Ahora no hace falta más que responder a la impugnación del señor Pastor. Ciertamente, si una *constitución política* no contiene precisamente ni menos ni más que el *ordenamiento jurídico,* resultará que el súbdito que pone objeciones expresas a la constitución política, ataca también expresamente el ordenamiento jurídico. Pero, ¿para qué sirven entonces denominaciones totalmente distintas? ¿Por qué no llamar a las dos cosas ordenamiento jurídico o constitución política? Cuando a una cosa se la llama de modo distinto que a otra, es prueba manifiesta de que la una *es* algo distinto de la otra. Pues no existen sinónimos totales. Mas, si una cosa es distinta de otra, no será verdad que impugnando a la una se impugna necesariamente a la otra. Pues, por pequeña que sea la circuns-

tancia que dio pie a la doble denominación, la objeción puede dirigirse solamente a esa pequeña circunstancia, y eso que llama el señor Pastor con tanto retintín antítesis, es la plena justificación[19]. Voy a explicarme poniendo un ejemplo de algo que le cae bien cerca. La colección de leyes de Hamburgo, hecha por el señor Síndico *Kefleker* (si es que está ya acabada, que no lo sé), ¿contiene verdaderamente la más completa y auténtica constitución de la ciudad de Hamburgo? ¿Y podría llevar también ese título? Caso de que lo llevara, ¿no podría yo ponerle objeciones a esa obra sin enfrentarme a la autoridad misma de las leyes de Hamburgo? ¿No podría ser que mi objeción se refiriera a las introducciones históricas con que prologó el señor *Kefleker* cada una de las clases de leyes? ¿O es que esas introducciones históricas han conservado la fuerza de las leyes porque fueron impresas en *un* mismo volumen que las leyes? ¿Quién le ha dicho al señor Pastor que los libros históricos de la Biblia no vienen a ser, más o menos, introducciones de esa clase? Libros que hacía tan poca falta los inspirara o aprobara Dios, [**485**] como poco necesario era que los ciudadanos y el municipio tomaran bajo su especial protección esas introducciones. ¡Ya es bastante que todos los archivos de la ciudad fueran puestos a disposición de *Kefleker*! Si no los utilizó con el suficiente cuidado, que otro los utilice mejor, y en paz. Constituiría más bien un escandaloso abuso, una inútil malversación del poder legislativo, querer repartir su autoridad por igual entre dos cosas tan distintas: entre las leyes y la historia de las leyes.

## V (5)

*También había religión antes de existir la Biblia*[20].

Y replica el señor Pastor: «Pero no antes de que existiera la revelación».—No comprendo en absoluto lo que quiere decir con ello. ¡Claro que no puede haber religión revelada antes de que la revelen! Pero puede haberla antes de que se la ponga por escrito. De eso se trata; sólo de eso. Yo sólo digo: Antes de que se pusiera por escrito la mínima parte de la religión, ya había religión. Habíala ya antes de que existiese uno solo de los libros *de la* Biblia, que ahora es la religión. ¿A qué viene ahora esa retorcida pregunta que podría extraviarme en mis propios pensamientos? —No tengo más que contestar a esto.

## VI (6)

*El cristianismo existía antes de que escribieran los Evangelistas y el Apóstol. Transcurrió un cierto tiempo antes de que escribiera el primero de ellos, y un período considerable de tiempo antes de que se constituyera todo el canon.*

«Todo eso, dice el señor Pastor, puedo concedérselo al editor».—¿*Puedo*? ¿Por qué sólo *puedo*?—*Tiene que* concedérmelo el señor Pastor.

Y si tiene que concederme esto, me concede al mismo tiempo que el cristianismo, oralmente revelado, precedió con mucho al cristianismo escrito, que pudo mantenerse y extenderse sin estar escrito. *Yo* no quiero nada más, y por otra parte no sé por qué me opone aquí la pregunta siguiente: «¿Existía el cristianismo ya antes de que lo hubieran predicado Cristo y los Apóstoles?».

[**486**] Esta pregunta anula la intención que tiene la proposición que tratamos actualmente, intención que se recoge en la proposición siguiente. Ya lo veremos.

Por lo pronto me gustaría hacer solamente una pregunta, o un par de preguntas, sin otro propósito que ilustrarme y captar perfectamente lo que quiere decir el señor Pastor.—«Si mientras predicaban Cristo y los apóstoles, mientras los dones extraordinarios del Espíritu Santo actuaban en la gente, se mantenía la propagación de la religión cristiana por enseñanza oral, *mejor* que mediante escritos», ¿se empezó con los escritos cuando dejaron de darse aquellos dones extraordinarios, o se empezó antes? Si se empezó antes, y es innegable que esos dones no dejaron de darse con los apóstoles sino que perduraron aún durante siglos, durante todo ese tiempo ¿tomaban de las Escrituras su prueba los dones, o las Escrituras tomaban su prueba de éstos? Si no tiene sentido lo primero y sucedió lo segundo, ¿no sentimos un gran malestar cuando tenemos que creer en los mismos escritos en que los primeros cristianos creían por la prueba de los dones, pero nosotros hemos de creer sin esa prueba? Y al contrario, si el uso de escritos no empezó antes de que cesaran los dones maravillosos, ¿de dónde sacamos la prueba de que las Escrituras no tanto *ocuparon* el lugar de los dones maravillosos cuanto que más bien *tuvieron que* ocuparlo?[21].

Y sin embargo, la historia deja traslucir que ese fue en realidad el caso. En realidad hay que probar que mientras subsistieron los dones maravillosos y en particular la iluminación inmediata de los obispos, se tenía en muy poco la palabra escrita. Incluso era un delito negarse a creer al obispo como no se apoyara éste en la palabra escrita. Y no sin razón. Pues el ἐμφυτος δωρεα της διδαχης [el don infuso de enseñar], que había

en los obispos, era el mismo que había habido en los Apóstoles, y cuando los obispos citaban la palabra escrita, la citaban ciertamente para confirmar su opinión, pero no como fuente de su opinión[22].

Esto me retrotrae a la intención que tenía cuando establecí la proposición de que estamos tratando así como la inmediatamente anterior, o sea a la consecuencia siguiente:

## VII (7)

*Por mucho que sea lo que depende de esos escritos, no es posible que se apoye en ellos toda la verdad de la religión cristiana.*

[**487**] Es decir, si es verdad que la religión del Antiguo y Nuevo Testamento estuvo ya revelada durante un cierto tiempo antes de que se pusiera por escrito una mínima porción de la misma, y que transcurrió un tiempo aún mayor antes de que estuvieran a punto todos los libros con que cuenta ahora el canon del Nuevo Testamento; si es verdad eso, necesariamente será pensable esa religión sin esos libros. Digo: sin esos libros. No digo: sin el contenido de esos libros. Quien me haga decir esto en vez de aquello, me hace decir un disparate para tener el grande y santo mérito de refutar disparates. Digo y repito: sin esos libros. Por lo que sé, ningún ortodoxo afirmó que la religión haya sido revelada primeramente en uno de esos libros, mediante uno de esos libros originariamente, y que haya ido creciendo así, poco a poco, mientras se le sumaban los otros libros[23]. Lo que más bien confiesan de común acuerdo teólogos cultos y pensantes es que, de manera puramente *ocasional,* se conservaba en esos libros algo, unas veces más y otras menos, de esa religión. —Y ese algo, ese más o menos, que ya era *verdadero antes* de ser ocasionalmente conservado por escrito, ¿cómo va a *ser verdadero* para nosotros, ahora, solamente *porque* se lo conservó por escrito?—

En este punto procura el señor Pastor apuntalarse con una distinción: pretende que la verdad de la religión sea una cosa, y otra, nuestro convencimiento de esa verdad. Dice: «La verdad de la religión cristiana descansa por lo pronto en sí misma; se apoya en su conformidad con las propiedades y la voluntad de Dios y en la certeza histórica de los *factorum* [de los hechos] sobre los que se fundamentan en parte sus proposiciones. Sólo que nuestro convencimiento de la verdad de la religión cristiana descansa única y solamente en esos escritos». Pero si entiendo bien esas palabras, una de dos: o el señor Pastor dice algo muy poco filosófico, o bien se atiza a sí mismo y resulta ser completamente de mi opinión. O tal vez es que tuvo que expresarse tan poco filosóficamente para no parecer tan claramente de mi opinión. Pues ¡medítese no más! Si la ver-

dad de la religión cristiana descansa *en parte* (este *en parte* no lo ha escrito él materialmente, pero lo reclama necesariamente el sentido que quiere expresar), digo que si descansa *en parte* en sí misma, es decir, en su conformidad con las propiedades y la voluntad de Dios y *en parte* en la certeza histórica de *los factorum* [hechos] en los que se fundamentan algunas proposiciones ¿no surge acaso de ese doble fundamento una doble convicción? ¿Cada fundamento no da de sí su propia convicción? ¿Qué necesidad tiene uno de ellos de tomar la convicción propia del otro? ¿No sería perezosa frivoli-[**488**]-dad hacer que la convicción propia del uno redundara en provecho del otro? ¿No sería frívola pereza extender la convicción que da de sí el uno a entrambos? ¿Por qué razón, cosas que *tengo que tener por verdaderas* en virtud de su conformidad con las propiedades y la voluntad de Dios, debo *creerlas solamente* porque otras cosas, que estuvieron relacionadas con aquéllas alguna vez en el tiempo y el espacio, han sido objeto de demostración histórica?[24].

Concedamos que los libros bíblicos prueban todos los hechos en que se apoyan parcialmente los dogmas cristianos; los libros pueden probar hechos, ¿por qué no iban a poder probarlos estos libros? Mas no todos los dogmas cristianos se basan en hechos. Como se concedió, los que no se basan en hechos, básanse en su verdad interna; y ¿cómo va a ser posible que la verdad interna de una proposición cualquiera dependa de la autoridad del libro en que es expuesta? Eso es una contradicción manifiesta.

Empieza y no acaba mi asombro ante una pregunta que hace el señor Pastor con tal confianza cual si no cupiera más que *una* respuesta. Pregunta: «Si no se hubieran escrito los libros del Nuevo Testamento ni hubieran llegado hasta nosotros, ¿hubiera quedado en el mundo algún rastro de lo que Cristo hizo y enseñó?»—¡Dios me libre de pensar jamás tan cicateramente de la doctrina de Cristo como para atreverme a responder a esa pregunta, sin más, con un no! ¡No, ese *no* yo no lo repito aunque me lo dicte un ángel del cielo! ¡Cuánto menos si total es un Pastor luterano nada más, quien lo quiere poner en mis labios!—Todo lo que en el mundo sucede deja en el mundo tras de sí rastros[25], bien que el hombre no siempre pueda demostrarlos, ¿y sólo tus doctrinas, divino amigo del hombre, que no mandaste fueran puestas por escrito, que mandaste fueran predicadas, sólo tus doctrinas no habrían producido nada, absolutamente nada que permitiera reconocer su origen, en el supuesto de que *sólo* hubieran sido predicadas? ¿Sólo al ser puestas en letra muerta se convertirían tus palabras en palabras de vida? ¿Son los libros el único camino que existe para ilustrar y mejorar a los hombres?[26] ¿La tradición oral no es nada? Y si la tradición oral está sujeta a mil falsificaciones, premeditadas e involuntarias, ¿es que no lo están también los libros? ¿No hubiera podido Dios, mediante la misma manifestación de su

inmediato poder, salvaguardar de falsificaciones a la tradición oral, igual que decimos que salvaguardó a los libros?—¡Oh Dios omnipotente, superior al hombre que quiere ser predicador de tu Palabra y pretende con harta desenvoltura que [**489**] para alcanzar tu propósito no has tenido más camino que notificárselo a él! ¡Ay del teólogo que, fuera del camino que ve él, niega absolutamente todos los otros caminos, porque él no los ve!—¡No permitas, buen Dios, que llegue a ser yo tan ortodoxo, para que no llegue nunca a ser tan temerario!—

¿Cuántas pequeñas noticias y cuántos conceptos han sido transmitidos realmente mediante una mera tradición oral hasta hoy, *sin* cuya ayuda sería difícil que entendiéramos e interpretáramos *tan* perfectamente los escritos del N. T., como lo hacemos *con* su ayuda? Esto vale no sólo de los católicos, que lo admiten[27], sino también de los protestantes, aunque de éstos pocos son quienes lo conceden.

Es claro que el símbolo de la fe surgió de una doctrina directamente transmitida de modo oral más que directamente extraído de la Escritura[28]. Si fuera éste el caso, sin duda sería en parte más complejo y en parte más preciso. Pero no es ese el caso, y ello no se explica por la conjetura avanzada sobre el carácter de formulario para neófitos que tendría el símbolo, sino por contener la fe oralmente transmitida, corriente en los tiempos en que se redactó el símbolo, tiempos en que no se había cribado cuidadosamente los libros del N. T. ni se conocía el motivo por que se les tuviera que cribar[28].

Pero, ¿a dónde voy a parar?—Adonde será más fácil que el señor Pastor me pegue un cristazo o prefiera echarme una maldición antes que seguirme.—Así que hagamos marcha atrás y prosigamos.

## VIII (8)

*Si hubo un tiempo en el cual se había propagado* (la religión cristiana), *en el cual se había adueñado ya de tantas almas y en el cual, no obstante, no se había escrito aún ni una letra de lo que ha llegado escrito hasta nosotros*[29]; *cabe también la posibilidad de que cuanto escribieron los Evangelistas y los Apóstoles se pierda y que no obstante siga existiendo la religión que predicaron.*[30]

No es parodia burlesca; es que vuelvo con toda seriedad contra el señor Pastor sus propias palabras y digo: «Con todos los respetos que siento por las demás aptitudes y méritos del señor Pastor en el plano de la literatura teológica, no puedo resistirme a calificar lo que sobre esta proposición trae a colación, o bien de [**490**] *heterodoxia* altamente peligrosa,

o bien de maliciosa *calumnia».* ¡Que escoja! ¡A su disposición están ambas cosas!

Ahí va, primero, su reacción por lo de la calumnia.—¡Un sofisma *palpable*!, grita él. Toma, pero, ¿sólo para un hombre cuya mano es más inteligente y ortodoxa que su cabeza? «Pues», dice, «no hace falta más que poner en lugar de las palabras *en el cual no obstante no se había escrito aún ni una letra de lo que ha llegado hasta nosotros,* estas otras: *en el cual no obstante no se había predicado aún ninguna palabra de lo que ha llegado hasta nosotros,* y saltará a la vista la falsedad, de ese sofisma».—¡Excelente!—¿Dónde está el escritor al que no pueda colgarle yo un sofisma, una blasfemia, desde el momento en que me permito sustituir sus palabras por otras? ¿Otras? ¿Sólo otras? ¡Si el bondadoso, si el cristiano señor Pastor se diera por satisfecho con ello! Pero es que, en lugar de mis buenas palabras, en lugar de las palabras mías, que tienen, si no un sentido verdadero, sí por lo menos algún sentido, me atribuye palabras que no tienen absolutamente ningún sentido. Yo digo: La religión cristiana existía antes de que se escribiera algo sobre la religión cristiana. Con eso habría dicho yo, según él: la religión cristiana existió antes de existir la religión cristiana. ¿Me he escapado yo de algún manicomio, para decir, para escribir tal cosa?

Prosigue el señor Pastor echándome en cara cosas de las que no dudé nunca. ¿Por qué? ¿Para qué? ¿Para que sus lectores de ese periódico crean que yo dudo realmente de esas cosas?—¡Muy bonito! ¡Muy decente de su parte!

Cuando vuelve a insistir en la pregunta: «¿De dónde podemos conocer, pues, las doctrinas y las obras de Cristo?», y se contesta él mismo: «*Sólo* de los escritos de los Evangelistas y Apóstoles», tengo luego que guardarme frente a ese *sólo.* Por añadidura, la mayor parte de cristianos tampoco le concede este *sólo.* ¿O es que no son cristianos los católicos? ¿No sería yo cristiano si en este punto me inclinara de la parte de los católicos? Ya es de bastante mal gusto que muchos protestantes desarrollen la prueba en favor de la religión cristiana como si los católicos no tuvieran absolutamente parte en ella. Yo diría que así como sólo puede valer *contra* el cristianismo aquello a lo que no tiene respuesta ni el católico ni el protestante, así también sólo debería formar parte *del* cristianismo lo que es común a católicos y protestantes. Por lo menos, le sienta muy mal a un teólogo, sea de la parte que sea, condenar una proposición que sabe ser sostenida de la otra parte, y condenarla en boca de un tercero precisamente allá donde éste no quiere ser ni católico ni protestante.

[**491**] Y ahora viene la heterodoxia del señor Pastor. ¿Cómo? ¿Se perdería la religión cristiana misma si cupiera la posibilidad de que se perdieran los escritos de los Evangelistas y de los Apóstoles? ¿Cómo?; ¿de esos escritos no se ha obtenido aún ningún dogma seguro, que se

conserve a su vez en otros escritos? Entonces, ¿no es cristiano quien saque toda su fe de un tal dogma? ¿Así que nadie se cura, si no se engulle medicina y envase?—Atención, que ahora resultará que yo he dicho que pueden perderse no sólo los escritos de los Evangelistas y los Apóstoles, sino también todo lo que se ha ido extrayendo de ellos, y que, no obstante, puede seguir existiendo la religión cristiana.—¡Ahora resultará que yo he dicho que la religión cristiana puede seguir existiendo aunque se pierda la religión cristiana!

Mas, cabe echar una mirada retrospectiva a la intención que preside el entero párrafo que escribí y que tanto escandalizara al señor Pastor. Lo que quiero es reducir a su verdadera importancia las objeciones dirigidas a la parte menos importante de la Biblia. Esa es mi intención. Solamente con esa intención digo que aquél cuyo corazón es más cristiano que su cabeza, no hace ningún caso de esas objeciones porque *siente* lo que otros se limitan a *pensar,* pues que en todo caso podría pasarse sin la Biblia entera. Es el vencedor seguro, que deja estar las fortificaciones y ocupa el territorio. El teólogo es el soldado más medroso, que se rompe la cabeza contra las primeras fortificaciones y apenas consigue ver el territorio que hay más allá[31].

¡*A propos*! A comienzos del siglo pasado, un predicador luterano destituido quiso trasladarse con su familia, compuesta de un montón de críos de ambos sexos, desde el Palatinado a una colonia británica de América. El barco en que hacía la travesía naufragó en una de las pequeñas islas deshabitadas de las Bermudas, y se ahogaron casi todos los pasajeros menos la familia del predicador. Encontró éste la isla tan agradable y sana, tan abundante en todo lo necesario para el mantenimiento de la vida, que le complugo acabar allí mismo los días de su peregrinación. Había arrojado la tormenta a la playa una caja pequeña entre otras cosas, en la cual, junto a toda clase de enseres para sus chicos, había también un catecismo de Lutero. Es fácil de suponer que, faltando completamente otros libros, se convirtiera el catecismo en un tesoro precioso para él. Siguió instruyendo a sus hijos con ese catecismo, y murió. Instruyeron sus hijos a su vez a sus hijos con el mismo catecismo, y murieron. Hace no más de dos años se desvió de su rumbo y vino a dar en esa isla otra vez un buque inglés en el cual [**492**] iba un cura castrense de Hessen. El castrense —lo sé por sus propias cartas— tomó tierra con algunos marineros que tenían que hacer la aguada, y no fue poco su asombro cuando de pronto, en un valle tranquilo y risueño, se encontró entre gente desnuda, feliz, que hablaba alemán y por cierto un alemán en que le parecía no oír más que giros y modismos del catecismo de Lutero. Conque se llenó de curiosidad y mira por dónde se encontró con que esa gente no sólo hablaba con Lutero, sino que también creía con Lutero y creía tan ortodoxamente como sólo un castrense lo hace. Aparte algunas minucias.

Como es lógico, el catecismo estaba completamente gastado con el medio siglo y no les quedaba de él más que las tapas de la encuadernación. Y decían: «En estas tapas está todo lo que sabemos».—«¡Estuvo, queridos, estuvo!», decía el castrense.—«Está, está aún», decían ellos. «No sabemos leer y apenas sabemos qué es eso de leer, pero nuestros padres se lo oyeron leer a sus padres. Estos conocieron al hombre que hizo las tapas; se llamaba Lutero y vivió poco después de Cristo.» Antes de seguir contando más, señor Pastor: ¿Eran cristianas estas gentes, o no? Estas gentes creían muy vivamente en la existencia de un Ser Supremo; creían ser ellos pobres criaturas pecadoras, a quienes, no obstante, el Ser Supremo había dispuesto, mediante otro ser supremo, hacer eternamente felices después de esta vida—Señor Pastor, ¿estas sencillas gentes eran cristianas o no?

Usted tiene que decir necesariamente: No lo eran porque no tenían la Biblia.—¡Dios misericordioso! ¡Inmisericorde sacerdote! No, no les cuento nada más de esa sencilla gente amable, jovial, feliz.

Prefiero echar un párrafo sobre un tema acerca del cual es más disculpable carecer de idea adecuada. El señor Pastor quiere probar que «además, mi proposición va abiertamente contra la experiencia y la historia». Pero lo que trae a colación es superficial, y semejantes chorradas no debería permitírselas más que en sus sermones. Oigan si no: «Desde el siglo IX, dice, hasta los comienzos del siglo XV hubo un espacio de tiempo en que anduvieron poco menos que perdidos los escritos de los Evangelistas y los Apóstoles. ¿Quién conocía la Biblia, fuera de unos cuantos eruditos? Allí metida en los conventos estaba la Biblia en manuscritos y traducida, hasta que se inventó la imprenta»[32]. ¿Por qué han de haber sido menos las copias del N. T. hechas desde el siglo IX al XV, que las hechas desde el siglo V al IX? ¿Por qué han de ser menos las copias hechas desde el siglo V al IX? ¿Por qué han de ser menos las copias hechas del V al IX que las hechas del I al V? [**493**] ¡Justo al revés! Los códices de los escritos neotestamentarios se multiplicaron en el decurso del tiempo. Precisamente estos códices eran rarísimos en los siglos primero y segundo, tan raros que toda una importante comunidad no poseía más que un único códice celosamente guardado por los presbíteros de la comunidad y que nadie, sin un permiso especial de ellos, podía leer. ¿Se atrevería a probar lo que dice con referencia al espacio de tiempo señalado? Creo modestamente que, durante ese tiempo, sólo en Alemania se hicieron más copias de la Biblia que en todo el mundo durante los dos primeros siglos, con excepción tal vez del texto original del A. T. ¿O es que quiere dar a entender que en el siglo IX empezaron a quitarle de las manos la Biblia a la gente sencilla? Eso será, pues sigue diciendo: «El vulgo ya no supo de la Biblia nada más que lo que quiso decirle de ella la clerecía romana, y ésta no le decía más que lo que aquél podía saber sin

perjuicio de los intereses de aquélla. ¿Cuál fue durante ese tiempo la condición de la religión cristiana respecto a las grandes masas? ¿Fue algo más que paganismo transformado?».—La pura verdad es que, antes del siglo IX, la Biblia tampoco estaba en manos del hombre corriente. El hombre corriente no supo nunca de ella más que lo que quería comunicarle el clérigo. De suerte que se tendría que haber estropeado la religión mucho antes, si no fuera verdad que podía mantenerse también sin el uso directo de la Biblia. *Cui assentiunt,* añadiría yo citando a Ireneo, *multae gentes barbarorum, eorum, qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem.* [Con lo cual —es decir, con la tradición cristiana— están de acuerdo muchos de los pueblos bárbaros que creen en Cristo, pues el Espíritu Santo escribió su salvación en sus corazones sin papel ni tinta[33].] Finalmente, si desde el siglo IX al XV decayó tanto la religión cristiana sólo porque casi desapareció la Escritura, ¿por qué no se rehizo generalmente luego de que se reencontrase la Escritura mediante la imprenta? ¿La iglesia romana ha abandonado desde aquel tiempo alguna de sus antiguas doctrinas? ¿No hay ya *mediocridades* que la consideren algo mejor que un paganismo modificado? Estoy seguro de que el señor Pastor mismo es de esta edificante opinión.—Pero, ¿y la Reforma? ¿Tenemos que agradecerle a ésta el uso sin trabas, y frecuente, de la Biblia?—Tampoco eso está tan fuera de dudas. Pues la Reforma no se realizó tanto por haber *empezado* a utilizar mejor la Biblia, cuanto por haber *dejado* de utilizar la tradición. La utilización sin trabas y con mayor frecuencia de la Biblia se la debemos tanto al socinianismo como a la Reforma[34].

[**494**] Así pienso yo por lo menos, y me tiene sin cuidado que el señor Pastor se asombre de ello. Ni me asombro de que se asombre. ¡Que el cielo nos conserve por mucho tiempo en esta situación respectiva: él asombrándose, y yo no!

## IX (9)

*La religión no es verdadera porque la enseñaron los Evangelistas y los Apóstoles, sino que éstos la enseñaron porque es verdadera.*

Toda distinción aguda es susceptible de ser reducida a antítesis por quien posea un cierto dominio de su idioma. Pero como no todas las antítesis se basan en distinciones agudas; como muchas veces no pasan de ser golpes ingeniosos lo que deberían ser rayos aniquiladores de agudeza, sobre todo en los queridos poetas, resulta que la palabra antítesis se ha hecho algo sospechosa. Viene ello muy a propósito de ciertos señores que no sé qué natural repugnancia sienten contra cualquier agudeza, en

particular si no se presenta en lenguaje ordinario. Claman: «¡Antítesis, antítesis!». Y con eso creen haberlo refutado todo.

¡Esa antítesis tampoco dice nada!, dice el expresivo señor Pastor. «Porque si los Evangelistas y los Apóstoles son varones que hablaron y escribieron bajo el impulso del Espíritu Santo, resultará ser verdadera la religión cristiana porque la enseñaron los Evangelistas y los Apóstoles, o por mejor decir, el mismo Dios. La segunda proposición no quiere decir nada».

Bueno, pues. ¡Tengo que colmar ya la medida de mis pecados y apuntalar una antítesis con otra antítesis! Lo que Dios enseña tampoco es verdad porque *quiera* enseñarlo Dios, sino que Dios lo enseña porque es verdad[35].

¿Tampoco ahora quiere decir algo la segunda proposición?—Claro, ¡si no supiéramos la peregrina idea que tienen de la voluntad de Dios estos señores! ¡Si no supiéramos que en su opinión Dios puede querer algo simplemente porque lo quiere! En cierto sentido también podría decirse esto de Dios, de modo que no sé expresar con palabras su absurdo.

## X (10)

*Hay que explicar las tradiciones escritas desde su verdad interior, y* [**495**] *todas las tradiciones escritas juntas no pueden darle ninguna verdad interior si no la tiene*[36].

La primera palabra con que contestó a esto el señor Pastor, fue: *Bueno.* Así que me alegré. Pero al *bueno* le puso enseguida un *pero,* el más asombroso *pero* del mundo. Y ya no hay nada bueno; ni siquiera lo que antes escuchamos de su misma boca.

El mismo nos enseñaba antes (VII. 7) que la verdad interior de la religión cristiana descansa en su conformidad con las propiedades divinas. Y ahora de golpe no sabe ni palabra sobre esa verdad interior, sino que, o bien pone en su lugar únicamente a la verdad *hermenéutica,* o bien declara que la verdad hermenéutica es por lo menos la única prueba que hay de la verdad interior. ¡Como si la verdad interior necesitara aún de prueba! ¡Como si no tuviera que ser más bien la verdad interior prueba de la verdad hermenéutica!

Oigan no más esto. Voy a poner en un a modo de diálogo la supuesta refutación del señor Pastor y mi respuesta —diálogo que podría llamarse el diálogo del púlpito. O sea, yo interrumpo al señor Pastor, pero el señor Pastor ni se entera, y sigue hablando sin preocuparse de si nuestras palabras tienen alguna relación o no la tienen. A él le dieron cuerda y ya se parará. Así que *esto es y no es un diálogo.*

EL.—«Bueno, pero quien quiera explicar las tradiciones escritas desde la verdad interior de las mismas, tendrá que convencerme *antes* de que tiene ya una idea correcta y fundada de la verdad interior de la misma.»—

YO.—¿*Antes*? ¿Por qué antes? Al hacer lo uno hace ya lo otro. Quien me explica la verdad interior de una proposición revelada (digo: explica, no sólo *quiere* explicar), ya me prueba suficientemente poseer una idea correcta de esa verdad interior.

EL.—«Y de que no se hace él mismo una imagen de ella a la medida de sus intenciones».

YO.—Si sus intenciones carecen de bondad interior, las proposiciones religiosas que quiera hacerme comprender tampoco tendrán verdad interior alguna. La verdad interior no es una nariz de cera que cada pícaro puede moldear según sea su rostro, como quiera

EL.—«De dónde va a obtener el conocimiento de la verdad interior de la religión cristiana...»

YO.—¿De dónde obtener la verdad interior? De sí mismo. Por eso se llama precisamente verdad *interior,* verdad que no requiere acreditación desde fuera.

[**496**] EL.—«Sino de las tradiciones escritas o de los escritos de los Evangelistas y Apóstoles.»

YO.—¿Qué hemos de tomar de éstos? ¿La verdad interior, o nuestro primer conocimiento histórico de esta verdad? Lo primero sería tan extraño como sí yo tuviera que tener por verdadero un teorema geométrico no en virtud de su demostración sino porque está en Euclides. Que esté en Euclides puede constituir un fundamentado prejuicio de su verdad, todo lo que se quiera. Pero una cosa es creer prejuzgando la verdad, y otra creer en ella por sí misma. En la práctica, una y otra cosa pueden conducir a lo mismo; mas, ¿es por eso lo mismo? —Así pues; ¿no cabe más que el conocimiento histórico de la verdad interior, que sólo y únicamente podríamos obtener de los escritos de los Evangelistas y de los Apóstoles? Mas, la mayor parte de los cristianos asegura que hay otra fuente de ese conocimiento histórico, a saber, la tradición oral de la iglesia. Y, por lo demás, es indiscutible que hubo un tiempo en que su única fuente fue la tradición oral y que es absolutamente imposible señalar un momento en que no ya pasara a ser sólo fuente secundaria, sino en que haya dejado de ser pura y simplemente fuente. Pero que haga él lo que quiera. En esto no soy más que protestante; sean los escritos neotestamentarios sin más las únicas fuentes de la religión. ¿En mil setecientos años no se desbordó nunca esa primera y única fuente? ¿Nunca se desbordó sobre otros escritos? ¿Nunca y en ningún sitio se desbordó, con su primigenia pureza y salud, sobre otros escritos? ¿Absolutamente todos los cristianos tienen que sacar de ahí mismo el agua? ¿Es absolutamente

imposible que un cristiano se contente con las capas [de agua] más próximas y accesibles del desbordamiento?[37] Sólo de esto se trata aquí. —Si le es posible eso al cristiano, ¿por qué no hubieran podido perderse, o podrían perderse, sin perjuicio suyo, los escritos de los Evangelistas y de los Apóstoles? ¿Por qué no ha de considerarlos como perdidos cada vez que se le acosa con objeciones contra lugares de los mismos que no afectan en nada a la esencia de la religión? —Y si no puede, no cabe duda de que principalmente es porque hasta hoy no se ha sacado aún de esos escritos una doctrina completamente infalible; tal vez también porque semejante doctrina no puede sacarse de ellos ni ahora ni nunca. Pues, sólo en este caso, sería ciertamente necesario que cada cual, partiendo de la Biblia, viera con sus propios ojos; que cada cual fuera su propio maestro, su propio consejero. Pero entonces, ¡cómo os compadecería, pobres almas inocentes nacidas en países cuyas lenguas no hablan todavía la lengua de la Biblia! ¡Nacidas en estamentos generalmente [**497**] necesitados del primer grado de instrucción, que generalmente aún no aprenden a leer! Creéis ser cristianos porque fuisteis bautizados. ¡Desgraciados! Escuchad esto: ¡*saber leer* es tan necesario para la bienaventuranza como *ser bautizado*!

EL.—«En la correspondiente conexión con los escritos del Antiguo Testamento.»

YO.—¡El colmo! —Me temo, me temo, queridos idiotas[38] piadosos, que aún vais a tener que aprender hebreo, si queréis estar seguros de vuestra bienaventuranza.

EL.—«Nada concedo a su razón, aunque dé por supuesto sin más que no han de estar en contradicción nunca las doctrinas de la religión, que se me predican como cristianas, con un principio general e indiscutido de la razón.»

YO.—¡Señor Pastor, señor Pastor! —¿Así que toda la *racionalidad* de la religión cristiana consiste en no ser *irracional*? ¿Y no se avergüenza usted en su teológico corazón de escribir cosas así? —Si las escribe, también las predicará. ¿Y le dejan predicar eso en Hamburgo?

EL.—«Conocemos, pues, la verdad de la religión cristiana sólo cuando nuestros conceptos sobre ella son los mismos que *deben* ser suscitados en nuestras almas por las tradiciones escritas contenidas en la Sagrada Escritura.»

YO.—¡*Deben*! ¿Pero qué conceptos deben suscitar? —¿Puede negar usted, señor Pastor, puede ocultarse usted a sí mismo que en todo el Nuevo Testamento solamente hay algunos lugares que susciten los mismos conceptos en todos los hombres? ¿Que la mayor parte, con mucho, de esos lugares suscita conceptos diversos en unos y en otros? ¿Y cuáles son los conceptos correctos, que *deben* ser suscitados? ¿Quién ha de decidir cuáles son? ¿La hermenéutica? Cada cual tiene su hermenéutica.

¿Cuál de ellas es la verdadera? ¿Son verdaderas todas, o ninguna? ¿Y esa cosa, esa precaria y miserable cosa, tiene que ser prueba de la verdad interior? ¿Y cuál sería *su* prueba?

EL.—«Ciertamente, las tradiciones escritas de la religión cristiana, no pueden dar verdad interior alguna, si la religión cristiana no la tiene.»

YO.—Me parece, señor Pastor, que no fue usted antes tan generoso cuando le pareció ser bastante verdad interior de una doctrina, el estar escrita en la Biblia. ¿No será usted tan generoso porque en el fondo no tiene usted en mucho a la cosa con que ejerce usted la generosidad, porque a usted una verdad revelada [**498**] que no da nada que pensar le cae tan bien como una verdad revelada que da algo que pensar?

EL.—«Ni debe tampoco.»

YO.—Bien está que no deba hacer lo que no puede hacer. —Pero si la tradición escrita de la religión cristiana ni puede ni debe dar verdad interior, entonces la religión cristiana no saca de ella su verdad interior. Y si no la saca de ella, tampoco depende de ella. Y si no depende de ella, puede subsistir sin ella. A esto quería llegar nada más.

EL.—«Su objetivo es, pues, éste: descubrir y probar la verdad de la misma.»

YO.—Si *descubrir* significa lo mismo que dar a conocer primero, ya he demostrado que la Escritura no dio a conocer primero la verdad interior de la religión cristiana *al mundo.* Añado que menos aún lo hace ahora a los individuos. Porque todos nosotros acudimos a ella provistos ya de los conceptos fundamentales de la religión. —Y ¡*probar*! Si probar significa ofrecer una cita de la Escritura donde se contengan las palabras de la proposición que se trata de probar, el mismo señor Pastor ya concedió que una cita de esa clase no puede ayudar nada a la verdad interior, no debe ayudar nada. Pero si *probar* quiere decir lo que verdaderamente quiere decir, a saber, poner en evidencia la relación de una verdad con otras verdades conocidas e indudables, se seguirá que cualquier libro puede hacer eso tan bien como la Biblia, especialmente si la Biblia se lo hizo a él. Y así, no se comprende, repito, por qué no podría ser que subsistiera *ahora* la religión cristiana absolutamente sin la Biblia.

EL.—«En consecuencia, querer *contraponer* como si fueran dos cosas distintas la verdad interior de la religión cristiana por una parte y las tradiciones, o dicho más claro, la Sagrada Escritura por otra, eso es mera palabrería.»

YO.—¿Contraponer? ¿Quién quiere contraponer esas dos cosas? ¿Yo? Yo no hago más que sostener que *ahora pueden* ser absolutamente independientes la una de la otra. ¿Acaso dos cosas distintas se han de contraponer por necesidad recíprocamente? Quien mantenga eso dirá mera palabrería, pero yo no digo eso. Yo no quiero quitarle al teólogo la Escritura, sólo con la cual sabe mostrar sus artes. Comprendo muy bien

lo mucho que ayudó el estudio erudito de la Escritura a los demás conocimientos y ciencias, y la barbarie en que nos hundiríamos fácilmente apenas desapareciera del mundo ese estudio. Pero el teólogo no debe imponernos a los cristianos ese su estudio erudito de la Biblia como si fuera la religión. Ni debe [**499**] tachar de no cristiano tampoco a un honrado laico que se contenta con el dogma que hace ya tiempo se extrajo de la Biblia para él y que no considera verdadera esa doctrina por haber sido extraída de la Biblia, sino porque comprende que esa doctrina es más propia de Dios y más útil al género humano que las doctrinas de otras religiones, porque *siente* que esa doctrina cristiana lo tranquiliza.

EL.—«Tan inútil como si quisiera decir: Hay que explicar las leyes del legislador partiendo de su justicia interior. ¡Al revés! La justicia interior de un legislador tiene que conocerse y juzgarse partiendo de las leyes que da.»

YO.—El señor Pastor es asombrosamente desafortunado en todas sus instancias y explicaciones. ¡Al revés! Lo repito. Y si la verdad no es una veleta, es de esperar que se dé por satisfecha con que sea uno quien lleva la dirección. ¿Qué dice? ¿Las leyes del legislador no tienen que declararse partiendo de su justicia interior? Si la letra de la ley afecta a alguien al que es imposible que tuviera intención de tocar el legislador; si según la letra hay que castigar a alguien cuya acción, singular en su género e imposible de prever por parte del legislador, tendría que ser objeto de premio más que de castigo; ¿no abandona el juez con toda razón la letra y saca su sentencia de la justicia interior que se supone haber poseído al legislador? —¿Cómo? ¿Habría que conocer y explicar la justicia interior de un legislador, partiendo de sus leyes? ¿*Solón* fue también un legislador? Pues Solón se habría disgustado mucho, si no se le hubiera querido atribuir una justicia más pura, más perfecta que la que se echaba de ver en sus leyes. Pues, cuando se le preguntó si había dado a sus conciudadanos las mejores leyes, ¿qué respondió? Ὅτι οὐ τους καθαπαξ καλλιστους, ἀλλ᾽ ὧν ἐδυνατο τους καλλιστους, «absolutamente las mejores, no en verdad, pero sí las mejores de que son capaces»[39]. ¡Pues entonces!

Bueno, ya estoy harto de hablar con un sordo. Si no, podría aplicar aquí no sin propiedad esas palabras de *Solón* de una forma tal que resultara muy enojosa al señor Pastor, si no fuera porque él sabe que ya lo hizo un Padre de la Iglesia. Pero, ¡qué reprimendas se ganarían de nuestros Pastores luteranos los pobres Padres de la Iglesia, si escribieran ahora! Ese Padre de la Iglesia, que digo, no se priva de notar la existencia de una doble religión cristiana: una para el hombre corriente y otra para las buenas cabezas, para los sabios, yaciendo oculta la segunda en la primera[40]. A tanto no llego yo. Para mí la religión cristiana es la misma. Sólo que quiero distinguir entre la religión y la historia de la religión. Sólo que me resisto a considerar indispensables el conocimiento histórico de

su origen y [**500**] desarrollo y el estar convencido de ese mismo conocimiento: un convencimiento que no puede dar de sí absolutamente ninguna verdad histórica. Sólo que declaro insignificantes las objeciones que se ponen contra lo histórico de la religión, tanto si pueden contestarse, como si no. Sólo que no quiero considerar puntos flacos de la religión, a los puntos flacos de la Biblia. Sólo que no puedo soportar la jactancia del teólogo que le hace creer al hombre corriente que ya hace tiempo se dio respuesta a aquellas objeciones. Sólo que desprecio al miope hermeneuta que acumula posibilidades sobre posibilidades para darle fuerza a la posibilidad de que esos puntos flacos no sean puntos flacos, que no sabe tapar una pequeña brecha abierta por el enemigo más que haciendo con sus propias manos un boquete mucho mayor en otro lugar de la fortificación.

¿Conque pequé yo contra la religión cristiana por eso? ¿Por eso, por haber escrito: «¿Qué le importan al cristiano las hipótesis, explicaciones y pruebas del teólogo? Para el cristiano, el cristianismo está ahí, *siente* que es verdadero y se *siente* feliz en él. Cuando el paralítico *experimenta* las benéficas descargas de la chispa eléctrica, ¿qué le importa si tiene razón *Nollet o Franklin,* o ninguno de los dos?»

Pero el señor Pastor se pasa por alto informar a sus lectores de que yo *también* he escrito *eso.* Siendo así que todo ese pasaje sobre el que tuvo a bien escribir un galimatías de comentario, se añadió solamente para justificar la existencia de un cristiano de *ese* tipo. Esa era la única intención de ese pasaje. No se pretendía más que asegurarle también al cristiano de *corazón* una posibilidad a la que poderse entregar consolado, cuando ya no le fuera posible mantenerse en la lid junto a sus animosos teólogos. ¿Quién ignora que los teólogos, los teólogos de todas y cada una de las sectas, no abandonan el campo de batalla ni tienen tampoco por qué hacerlo, en particular cuando andan enzarzados con sus colegas? ¿No lo he dicho ya bastantes veces? ¿No he dado a entender expressis verbis que todos los teólogos tendrán suficientes respuestas en el espíritu de su propio sistema?[41] ¿No hice yo mismo el intento de anticiparme a él con alguna de esas respuestas? Si mi intento no vale mucho, cosa bien posible, cúmplalo mejor quien pueda. No deseo otra cosa. Sólo por eso di a conocer los fragmentos. ¿O es que se piensa que debería haberme reservado yo mi consuelo, caso de que no se produjeran las respuestas plenamente satisfactorias que deseaba y esperaba yo? ¿Por qué así? ¿Quería yo acaso, dado ese consuelo, declarar ya superfluas de antemano todas las respuestas? Se ofrecía ese consuelo a los simples cristianos, no a los teólogos; [**501**] todo lo más, se ofrecía también al teólogo que con su gran sabiduría no se olvidó de ser simple cristiano.

Siento mucho, y lo siento por él, que el señor Pastor llame escudo de paja a ese consuelo, que considero el más inexpugnable baluarte del cris-

tianismo. Me temo que el señor Pastor no salió libre de contagio, en sus guerras teológicas, de la heterodoxia del enemigo; me temo que salió más contagiado de lo que quiere dejar ver ese púlpito de Hamburgo, más quizá de lo que advirtió él mismo. Pues también él tiene que negar todo el sentimiento interior del cristianismo. Y si aún no se le ha oído tronar desde el púlpito: «¡Sentimiento! ¿Qué sentimiento? El sentimiento es un escudo de paja. Nuestra hermenéutica, nuestros libros simbólicos[42], eso es nuestro protector, nuestro intraspasable y diamantino escudo de la fe»; si aún no se le ha oído tronar así, seguramente es sólo porque los libros simbólicos cuentan con el escudo de paja todavía[43]. Por eso podría seguir siendo de paja, pues que allí hay más escudos de paja. ¡Si no fuera tan exiguo, ese escudo! No cubre más que al individuo con la religión en el corazón. ¿Qué va a hacer con ese escudo el Pastor, si no puede albergar allí también a su Biblia, a toda su amada comunidad?

Vale la pena de escuchar las mismas palabras con que aconseja en consecuencia el señor Pastor a todos sus dignos colegas que abandonen el campo antes que servirse de ese escudo. «Yo sentiría gran compasión», dice con voz temblorosa, «del cristiano que es teólogo a un tiempo y que por falta de otra razones se viera en la triste necesidad de oponerse con ese escudo trenzado de paja a las flechas encendidas de esos fragmentos». Yo haría lo mismo en cierto modo. Por lo menos me encogería de hombros viendo qué mal emplea su herramienta. Pero ¿quién habló de un cristiano que es al mismo tiempo teólogo? ¿Todos los cristianos deben ser, han de ser al mismo tiempo teólogos? Los mejores cristianos me los encuentro siempre entre quienes menos saben de teología. ¿Por qué han de tener escudo de paja quienes nunca se encontrarán con flechas encendidas? Puede que no sirva un escudo de paja para flechas incendiarias, pero sí que sirve contra los golpes.—Sigue resueltamente el señor Pastor: «Yo le aconsejaría (al cristiano que es teólogo al mismo tiempo) que huyera sin más».—Si cree que tiene que conservar por encima de todo al teólogo de su secta, ¡buen viaje! ¡Basta con que aguanten bajo bandera quienes *no* son *más que cristianos*!—«Pues si lleváramos a la práctica las proposiciones presentadas por el editor, *abandonaría él la Biblia* para *salvar la religión*; pero ¿qué religión?»—¿Qué religión? La misma [**502**] de la que surgió la Biblia. La misma que se volvió a sacar de la Biblia cuando posteriormente se perdiera la prístina pureza de la religión. ¿O es que todavía no se ha sacado de ella una religión auténtica? ¿Es sólo *provisoire* (provisional), no es realmente la cristiana la que se ha sacado? Eso debe de ser, pues dice muy decidido el señor Pastor: «Ciertamente, no es la cristiana en cuanto que depende de la Biblia».—Sí que lo siento. ¿Y la Biblia también depende? Ya lo creo, de su teopneustia. No tiene más remedio que decir: Si no hay cristianismo sin Biblia, tampoco hay Biblia sin teopneustia[44].

Séame permitido en este punto arrimarme a un pasaje ajeno, que me recuerdan esas mismas palabras *dependen de.* «La cuestión de si inspiró Dios los libros del N. T. —dice un hombre* demasiado benemérito de la Biblia para que, según la manera que tiene de sacar conclusiones el señor Pastor, se piense que bromea con la religión cristiana—, digo que la cuestión de si inspiró Dios los libros del N. T., no es tan importante para la religión cristiana como la anterior cuestión sobre la autenticidad de esos libros. *La religión cristiana no depende en absoluto de dicha cuestión.* Aunque Dios no hubiera inspirado ninguno de los libros del N. T., sino que hubiera librado a sí mismos a Mateo, Marco, Lucas, Juan, Pablo, para que escribieran según su puro saber, aunque esos libros no fueran más que libros antiguos, auténticos y dignos de crédito, la religión cristiana seguiría siendo la verdadera. Los milagros que la confirman demostrarían igualmente su verdad, aunque sus testigos no fueran inspirados sino meros testigos humanos, pues de todos modos, al investigar la verdad de esos milagros, no presuponemos en modo alguno la autoridad divina de los escritores, sino que los tomamos por meros testigos humanos. Si los milagros que cuenta el evangelista son verdaderos, los discursos de Cristo que aquéllos confirman serían también palabra divina infalible, bien que con un pequeño temor y salvedad: que tal vez el narrador no haya captado bien algo y no nos lo haya podido conservar completamente bien. Y aunque los Apóstoles se hubieran equivocado en sus cartas en cosas secundarias, no obstante hubiéramos podido aprender en ellas los tan repetidos puntos principales de la religión cristiana, cuya predicación les encargó Cristo, tan bien como aprendemos en Bülfinger los principios de la filosofía wolfiana[45]. Sería perfectamente posible que dudara alguien de la inspiración divina de todos los escritos del N. T., o [**503**] incluso que la negara y que, sin embargo, creyera de corazón en la religión cristiana. De hecho hay quienes piensan así, parte en su fuero interno parte también en público, y a los cuales no se les puede contar sin más entre los no cristianos. Dicho sea sin ánimo de difamar, sino sólo señalando el hecho: muchos herejes antiguos que admitieron la autenticidad de los escritos del N. T., pero no que fueran el infalible *principium cognoscendi* [principio del conocimiento], sino que se erigieron en jueces de los Apóstoles, es posible que pensaran así también».—¡Qué protección más amplia me daría este pasaje, si tuviera que refugiarme tras él! Pero no lo necesito, y aún menos deseo seguir en esto la costumbre de algunos mendigos malvados que sólo saben tirarse de encima un perro, azuzándoselo a otro. Pues si no me equivoco en cuanto al señor Pastor *Goeze,* entiende pero que muy bien que lo que le convendría, más que contenerme a *mí,* sería arrojarme encima de un *Michaelis.*

---

* *Michaelis*, en su «Introducción a los escritos del N. T.», p. 73 n. a. (Nota de L.).

[**504**]

# DATOS Y NOTAS

1. Los *Axiomata* constituyen la respuesta ordenada y sistemática a las objeciones del Pastor Goeze, y con ello ataca Lessing el círculo entero de la problemática removida por la Ilustración acerca de la revelación, es decir, de la religión revelada. Los *Axiomata,* sobre todo su segunda parte (V-IX), incorporan grandes trabajos lessinguianos en los que éste procuró forjarse una representación del curso natural de los acontecimientos que llevaron desde la secta judía de Jesús, pasando por la actividad varia y diversa de sus discípulos, a la formación de una iglesia o comunidad religiosa nueva. Esos grandes trabajos son las *Tesis extraídas de la historia de la iglesia, Hipótesis de los evangelistas considerados como meros historiadores, Propagación y extensión de la religión cristiana.* Con estos trabajos llega Lessing a construir por vez primera una visión de los orígenes del cristianismo siguiendo la ley de la causalidad de los hechos: intención, reunión, reglamento implícito o explícito según el que actúan los reunidos, regla o norma o consigna de identidad consiguiente, tradición oral que se forma, contrapunto material y formal de la previa existencia de unas escrituras inspiradas (Antiguo Testamento), dispersa y ocasional actividad literaria (cartas, relatos fragmentarios, evangelios...), lenta formación del canon, es decir, de otras Escrituras inspiradas... — Muy poco después, Gibbon prestaría al tema de los orígenes de la iglesia la atención que estaba reclamando ante una razón *nueva*; un hecho (el de la nueva razón) que se había presentado ahí en torno a 1700 (cfr. Ortega, *Historia como sistema*) y que necesitaba hacerse cargo, a su modo, del pasado que aspiraba a seguir contando.

Los *Axiomata* se originan por la misma época que la *Parábola.* La palabra axioma la trajo a colación el Pastor Goeze, refiriéndose a las *Objeciones del editor* (pp. 416 ss.). Lessing acepta la palabra, la subtitula muy según su estilo y la define según una filosofía que podría ayudar en el caso de que los hechos históricos se refirieran a un tipo de verdades relacionadas con una verdadera axiomática, es decir, con el análisis y la deducción estricta, como ocurría en efecto si en la religión revelada había verdades necesarias contingentemente relacionadas con hechos contingentes.

El volumen que esta discusión ocupa en la obra de Lessing, se debe a que el hombre (inserto en el plan de la educación del género humano, que constituye la revelación bíblica), se encuentra hoy en el estadio de la autoridad de la letra, bajo [**505**] el yugo de la letra (no sólo bíblica, por lo demás). De esta suerte, la existencia del individuo y de la sociedad bajo el yugo de la letra, tiene que ser analizada al por menor, paso a paso, con lessinguiana paciencia, con providencial paciencia pedagógica para el atrasadito y con el empecinado.

Los *Axiomata* I-IV tratan del problema de la inspiración en la Biblia, repasando las diversas soluciones que apuntaban ya: a ver si están inspiradas cada una de las palabras, o bien sólo lo que atañe a la salvación, o bien sólo lo que está puesto expresamente en boca de Dios...; adelantándose la distinción entre letra y espíritu. Los *Axiomata* V-IX estudian la relación entre la tradición oral y el escrito que brota de aquélla, escrito inspirado que da lugar luego a otros escritos o síntesis (dogmas). El *Axioma* X es un tratado sobre la verdad interior, por la que se guía el hombre que trasciende y deja atrás la letra.

2. Cfr. *Papeles tocantes revelación,* p. 418—Lessing estaba llevando la disputa sobre la religión a un nivel que no había alcanzado en todo el siglo, ni con Bayle y D'Alembert, ni siquiera con los maestros ingleses. Lo dice en el momento en que se dispone a replantear la cuestión entera del cristianismo.

3. El siglo XVIII llamaba Historia de la Dogmática a lo que el XIX llamaría Historia de los Dogmas.—Las «variaciones» pueden envolver una alusión a la famosa obra de Bossuet sobre las *Variaciones de las iglesias protestantes* (aunque aquí está en discusión, según Lessing, la ansiedad de los teólogos por defender la religión rindiéndose al espíritu del siglo). Lessing proclama de sí mismo: No soy amigo de novedades teológicas; y, en efecto, mientras él leerá varias veces a los Padres de la Iglesia de los cuatro primeros siglos, tanto los ortodoxos (la autoortodoxia, los «ortodoxistas») como los «aggiornati» se entregarán a las novedades teológicas que puedan acreditar a la religión de aceptable, incluso de bienhechora, en los tiempos modernos. Una miseria que se repite, pero con la que habrá que tener suma comprensión —y paciencia, según Lessing.

4. La ortodoxia luterana había establecido en su Dogmática como intocable el principio de que con la sola Biblia es dado encontrar cuanto se requiere para la fe e iglesia cristianas. No hace falta recurrir a otro principio, e. d., a la tradición, representada por el Pontificado romano. Así, J. A. Quenstedt, *Systema theologicum,* 1685, I, 102.

5. Ana y Aya, hijos de Gebeón, encontraron en el desierto los *Hajemim* (manantiales de agua) palabra que aparece sólo una vez en el Antiguo Testamento (cfr. *Comentario Bíblico S. Jerónimo* I, 1, p. 132). —Cereteos y peleteos eran mercenarios de origen filisteo que formaban la guardia personal del rey David (cfr. II Samuel 8, 18). —San Pablo se dejó olvidada la capa en Troya y le pide a Timoteo que se la recoja (II Tim. 4, 13).

6. Se refiere a los *Elementos de Matemáticas,* 1710 (Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften), de Chr. Wolff.

7. Sobre esta idea de «economizar» intervención divina directa o milagrosa, cfr. aquí *Axiomata* IV, p. 484 s.

8. Abrahán Calov es una de las figuras más influyentes en la Facultad de Teología de la Universidad de Wittenberg en el siglo XVIII.

9. Llama milagros a la creación (del mundo) y a la inspiración, en el sentido de que son hechos que caen fuera de la cadena de la causalidad natural, trascendiéndola justo radicalmente. La creación pone a la razón, así como la inspiración posibilita la revelación. Postula, pues, un régimen semejante para la razón y la revelación: Dios crea e inspira, y luego deja que la creación y la inspiración sigan su curso propio.

10. Los lugares bíblicos que se citan a continuación son los clásicos, en las dogmáticas luteranas, así como en las de las otras Confesiones, para probar la doctrina de la inspiración, en este caso de Goeze la doctrina de la inspiración *verbal,* [**506**] es decir, de todas y cada una de las palabras de la Biblia: «En la Escritura ha de ser todo Palabra de Dios; si aceptamos algo humano, se hunde todo» (Quenstedt). El catolicismo podía tomar otra actitud metodológica, como señalará Lessing, creyendo poder aceptar elementos humanos (así los jesuitas y Richard Simon). Cfr. Sabatier, *Les religions d'autorité et la Religion de l'esprit,* París 1904. —El texto del *testimonio sobre Cristo,* que dan las Escrituras, es de Juan 5,

39: «Escudriñad las Escrituras, en las que pensáis tener la vida eterna; ellas dan testimonio de mí.»

11. II Tim. 3, 16: «Pues toda escritura [es] divinamente inspirada *Y* útil para enseñar, para argüir, etc.» La Vulgata, algunos códices griegos y romanos así como la tradición siria, no traen la «Y», con lo cual la frase dice que toda escritura divinamente inspirada es útil para... etc. La primera lectura servía para demostrar que toda la Escritura es inspirada; la ortodoxia luterana seguía dicha lectura porque había tenido que buscar en la letra bíblica el principio de la autoridad, huyendo por una parte de la autoridad de la tradición (Iglesia, Pontificado) y, por otra, de la amenazante anarquía del principio del testimonio interior del Espíritu Santo a cada cual (Calvino). Pero Lessing recuerda que Lutero leyó el texto de II Tim. 3, 16 de otra manera que la ortodoxia luterana, es decir, leyó como la Vulgata (la versión latina de san Jerónimo, texto bíblico oficial del concilio del Trento).

12. II Pedro 1, 19: «Y tenemos aún algo más firme, a saber, la palabra profética, a la cual muy bien hacéis en atender, como a lámpara que luce en lugar tenebroso...»

13. Sobre la letra y el espíritu, cfr. Beyschlag, *op. cit.,* III pp. 665 ss.

14. En el repliegue de la tesis de que todas y cada una de las palabras de la Sagrada Escritura son de inspiración divina, los arminianos ya habían dicho que está inspirado solamente aquello que sea relativo a la salvación. Hugo Grotius (1583-1645), señalando que ha de haber diversos grados de inspiración, advertía: «A Spiritu Sancto dictari historias nihil opus fuit...» Jean Leclerc (1657-1736) limitaba la inspiración a las profecías y doctrinas que la Biblia pone expresamente en boca de Dios. La doctrina tal como la presenta aquí Lessing la había defendido Georg Calixt († 1656). —Lessing no va a apropiarse esta actitud: para él la Biblia entera será libro y, de momento en sentido histórico, letra.

15. Calvino (*Institución de la religión cristiana* I, c. VII, 5-7) había enseñado que la Iglesia no tiene ningún juicio autorizado sobre la Escritura, sino que la autoridad que cerciora de la inspiración viene del Espíritu Santo mismo, de su «testimonio interno... así que es menester que el mismo Espíritu que habló por boca de los profetas, penetre dentro de nuestros corazones y los toque eficazmente para persuadirles de que los profetas han dicho fielmente lo que les era mandado por el Espíritu Santo. Esta conexión la expone muy bien el profeta Isaías hablando así (Isaías 9, 21): "el Espíritu mío que está en ti...".» (Traducción de Cipriano Valera.) Calvino ya había avisado (ib. c. IX) de que «algunos espíritus fanáticos» toman sus sueños por «revelaciones del Espíritu Santo». Así que tal doctrina hacía ya tiempo que había hecho crisis. Ahora había asomado con el Pietismo, pero en un contexto y con una intención completamente diferentes: de la experiencia interior no se sacaba ya ninguna conclusión que pudiera afectar al orden jurídico-eclesiástico ni a la dogmática. ..

16. Gén. 36, 1-43.

17. Mat. 5, 7.

18. Distinción hecha ya en el siglo XVII por el teólogo luterano Georg Calixt, antes citado, y que por aquel entonces había renovado Chr. Matthias Pfaff.

19. La tesis de la imposibilidad estricta de la sinonimia y de la mínima circunstancia perceptible que, en último término, la imposibilitará, se relaciona (a) con la idea lessinguiana de *individuo,* (b) con la idea de *gradualidad* en el movimiento continuo de la realidad, y (c) con el alejamiento en que queda lo esencial

al tenerse [**507**] que presentar necesariamente envuelto o mezclado con elementos circunstanciales o «históricos», pasajeros.

20. Los conceptos que va a introducir aquí sobre la tradición oral y la Escritura, y su relación, representan el nacimiento de la nueva investigación bíblica.

21. Es decir, cuando ya no actuó de presente la fuerza del Espíritu, hubo que acogerse a la narración (histórica) de los momentos en que todavía actuaba, es decir, a las Escrituras. (Cfr. *Demostración en espíritu y fuerza,* pp. 444 ss.)

22. Cfr. *Tesis extraídas de la historia de la Iglesia:* «En tiempos de Ignacio de Antioquía creían los cristianos en las palabras de sus obispos, sin más, y no estaba permitido exigir de ellos pruebas escriturísticas» (n. 55). «Los obispos mismos se consideraban tan buenos como los Apóstoles» (n. 52). —La posibilidad de sentirse tan desvinculados de la Escritura y tan por encima de ella, la explica Lessing ahí mismo en el n. 32. —Algunos concilios medievales no se irán por metáforas en este punto. Dirán: Al obispo hay que obedecerle como a Dios. (Cfr. aquí pp. 527 ss.)

23. Cfr. *Tesis extraídas de la historia de la Iglesia,* nn. 1-11, sobre el régimen oral y no escrito del grupo de los discípulos y de la primera comunidad. ¿O es que no rezaron el Padre Nuestro hasta que se puso por escrito? ¿O es que no bautizaron con la fórmula trinitaria antes de que fuera puesta en algún libro? —Mas no hay que olvidar que a Lessing no le interesa en absoluto el problema ecuménico, poner de acuerdo a las Confesiones, poner de acuerdo a las fases; las fases, para él, son fases, y sus problemas verdaderos, los que tienen como fases, no se solucionan más que pasando por sí mismos de fase, en otra fase. El interés de Lessing en esta discusión estriba en mostrar la prioridad permanente de la experiencia personal, del individuo, su derecho y necesidad a ver por sí mismo, o lo que es igual, su posibilidad de no *acabar* vendido a ninguna autoridad. La antítesis, que tenía que resultar desesperante para el luteranismo ortodoxo (y el patriotismo ortodoxo), consistía en que Lessing, al luteranismo, que pretendía justificarse mediante la vuelta a lo primitivo, le demostraba que lo primitivo era la episcopocracia y no la bibliocracia, y que hay más futuro siempre en un error humano que en un error literal...

24. Cfr. *Demostración en espíritu y fuerza,* pp. 444 ss.

25. Se refiere Lessing tanto a rastros físicos como a consecuencias morales.

26. Nótese que la Bibliolatría era o llevaba a la bibliolatría como deformación de la vida. El tema está vivo en la cabeza de Lessing desde sus primeros tiempos de estudiante, a los 17 años, en Leipzig. A su madre se lo dijo para justificar el nuevo régimen de vida que se había impuesto: madre, los libros hacen de uno muchas cosas, pero no un hombre. De esa experiencia (¿qué vería en aquella universidad?) salió la pequeña pieza satírica *El joven estudioso* (Der junge Gelehrte). Pero ahora estaba enfrentándose con la hipérbole absurda de que un teólogo luterano se preguntara seriamente «si no será Dios la Biblia... Por lo visto hay gente que contestaría que sí a esa pregunta. Pero, ¿cómo no va a haberla, si los precedió el mismo *Lutero* en tan asombrosa afirmación?» (*Bibliolatría,* prólogo [LM, XVI 471, 28-472, 1 ss.]). En este pequeño escrito se enfrenta (por lo demás, como siempre, con toda franqueza y claridad, escandalizadoras precisamente porque lo hace con todos los respetos) con «el gran hombre» Lutero, de quien quieren hacer un santón —porque nuestra hora se caracteriza para Lessing por la tragedia de la letra.

27. Cfr. p. 540, donde Lessing señala algunos teólogos católicos protestantizantes en este punto. —Para Lessing, las Confesiones son mónadas con características irreductibles, y el principio del conocimiento teológico según, y para, el catolicismo habría quedado establecido, en línea con la historia de la iglesia, en el concilio de Trento, sesión IV (Escritura y Tradiciones no escritas), con un único autor, o sea Dios, tanto de las Escrituras como de las Tradiciones tocantes a la fe y la moral. (Cfr. [**508**] *Enchiridion Symbolorum,* 1501; *Constitución sobre la divina revelación,* c. I, 9, del Concilio Vaticano II).

28. Cfr. *Tesis extraídas de la historia de la Iglesia:* «¿No basta con que los primeros cristianos hayan creído un compendio semejante de todas las doctrinas de fe, compuesto por el mismo Cristo y llamado por ellos *regula fidei*?» (n. 12); «¿No basta con que los primeros padres de la iglesia cristiana hayan reconocido, incluso en los escritos del N. T., rastros de semejante compendio?» (n. 13). (Cfr. aquí p. 525 s.) Sobre el asunto en discusión con Goeze, volvió Lessing en las «*Cartas al doctor Walch*» [LM, XVI p. 488 ss.].

29. Cfr. *Tesis extraídas de la historia de la Iglesia*; «Como el primer evangelio se escribió por lo menos 16 años después de la muerte de Cristo, no sería razonable imaginarse que durante todo ese tiempo fue imposible saber con seguridad cosas sobre las acciones y los discursos de Cristo». Cfr. *Papeles tocantes revelación* (aquí p. 417) y la *Nueva hipótesis sobre los Evangelios,* n. 22, donde se dice que el primer evangelio se escribió 30/40 años después de la muerte de Cristo.

30. Lessing llamó «tajante» a esta su hipótesis: Podría perderse el N. T. y seguiría existiendo el cristianismo. Y dice que es tan tajante como la de su oponente: Sin la Biblia, tal como la entienden los luteranos, se hundiría la religión (cfr. *Cartas al doctor Walch,* LM, XVI 491). Pero a su proposición la llama «*quizá* tajante». No creo que ese quizá se refiera a la rocambolesca hipótesis de que un día se pierdan todos estos escritos..., no. Los *escritos* ya no se perderán; lo que sucede es que llegará un día en que se les *perderá de vista,* habrá que *perderlos* de vista, como queda atrás, para el niño, el libro elemental. Ese momento, puede correrse el peligro de anticiparlo intempestivamente, desde luego; puede estar muy lejos, incluso o precisamente, para las sociedades bimilenariamente cristianas; pero ha de llegar, si no ha de quedar parada la Naturaleza en uno de sus eclipses... —*Educación,* nn. 43 ss. 51; *Axiomata,* X, p. 497: «Si le es posible eso al cristiano, ¿por qué no hubieran podido perderse, o podrían perderse, sin perjuicio suyo, los escritos de los evangelistas y de los apóstoles? ¿*Por qué no ha de considerarlos como perdidos cada vez que se le acosa...*? (subrayado mío).—Pero es que, además, en el fondo Lessing piensa que, sin libro, mejor: Cfr. *Sobre la opinión adoptada por la Iglesia de que es mejor que el hombre corriente no lea la Biblia en su lengua* (LM XVI 426 ss.). Y es que Lessing piensa que la mejor expresión de la intención y espíritu, *no* es el libro.

31. La metáfora del asedio y el asalto a la religión vuelve a su pluma. Aquí les recuerda, además, a los teólogos que están perdiendo el territorio...

32. Idea divulgada por las *Centurias de Magdeburgo,* la más antigua historia protestante de la iglesia (1559).

33. Ireneo, *Adversus Haereses,* III 4, 2.

34. Llámase socinianismo al cristianismo de una iglesia establecida en Polonia. Su origen se encuentra en la línea racionalista que, brotando en Italia y el sur de Francia, liquidó los dogmas de la Trinidad, divinidad de Cristo, sacrificio, sa-

tisfacción y predestinación. Huyendo de la persecución, se refugiaron en Polonia Lelio Socino y su sobrino Fausto, fundadores de dicha secta unitaria (cfr. Dilthey II 142 ss.).

35. Con Espinosa y Leibniz, y discrepando de Descartes, cree Lessing que la verdad no depende de la voluntad divina, sino que, por decirlo así, está por encima de la voluntad divina.

36. Bien podría llamarse este párrafo X el tratado sobre la verdad interior. Concepto fundamental para comprender el movimiento de la vida en la dialéctica letra/espíritu. Dice Helmut Göbel (o. c., VII 599): «El punto álgido y el fragmento más importante de los *Axiomata* es el tratamiento dialógico que hace Lessing de la 'verdad interior' en la parte final».

[**509**] 37. Cfr. p. 460 (nota 2).

38. «Idioten» en el original. Lessing juega con los dos sentidos: el corriente injurioso y el de lego o cristiano no teólogo.

39. Plutarco, *Los siete sabios.*

40. Se refiere a Orígenes Cfr. p. e., *Contra Celso.* VI, 26 (hablando del infierno): «Ahora bien, todo lo que sobre este tema pudiera decirse, ni son cosas que puedan explicarse a todos... ni deja de tener también su peligro confiar claramente a la escritura estos temas, como quiera que el vulgo no necesita más enseñanza sobre estos puntos, sino que un día serán castigados los que pecan».

41. Que cada sistema confesional, o secta, o fase, puede encontrar respuesta a todas las objeciones, no es sino la consecuencia de su concepción monádica de la individualidad física o moral. No se trata de realidades cerradas y en todo caso muertas, sino lo contrario, precisamente de realidades que pueden salir por sí mismas, sacando de sí mismas lo que las lleve a verdaderas fases propias y distintas —sin sufrir colonizaciones ni misionerías.

42. Libros simbólicos son los que recogen las enseñanzas de la fe oficial de una confesión cristiana. En este caso el libro luterano de la Concordia, de 1580 (cfr. p. 522, nota 5).

43. Es decir, infunden el sentimiento de tranquilidad. Cfr. p. 499.

44. Teopneustia = inspiración divina.

45. Bülfinger, G. B. (1693-1750), teólogo y filósofo de la Universidad de Tubinga. Pietista.

[**511**]

# SOBRE EL PROPOSITO DE JESÚS Y SUS DISCÍPULOS. UN FRAGMENTO MÁS DEL ANÓNIMO DE WOLFENBÜTTEL.

*Braunschweig*[1]

## *Prólogo del editor*

Inicialmente pensé en no ser yo quien diera a conocer este fragmento o bien en que apareciera un día a su debido tiempo en ese apartado rincón de los desperdicios de la biblioteca, tan poco frecuentado, en que aparecieron los fragmentos anteriores. A disgusto me lo dejo arrebatar de las manos; pero ¿qué va a hacer uno, si lo obligan?

De entrada he de decir que este fragmento forma parte del fragmento sobre los relatos de la resurrección, que tanto dio que hacer ya a tantas plumas y que seguirá ocupando probablemente de cada diez plumas a nueve contra la una que se proponga salvarlo del naufragio de los demás fragmentos.

El motivo de este fenómeno, que sea precisamente el fragmento sobre la resurrección el que moviliza a tantos atletas[2], es claro. ¡Tiene tanta importancia la cuestión que se discute, y parece tan fácil la disputa! Cualquier predicador que se atreve a hacer un sermón de Pascua de Resurrección, se atreve también a meterse con mi anónimo. Krüppel quiere ir por delante en todas partes e imprime muchas cosas que son sólo para dichas —y aun ni eso.

Pero lejos de mí valorar tan poco a *todos* los honorables varones que escribieron hasta hoy contra el susodicho fragmento. A algunos de ellos téngolos por verdaderos estudiosos, libres de la culpa de que su enemigo no ruede por los suelos. Malos no son los ataques que lanzan, pero no cuentan con la refracción, y el enemigo no está en esa nube donde les parece a ellos estar; [**512**] así que las estocadas se pierden en el aire o, todo lo más, lo rozan[3].

En cierta medida no puedo negar que como editor soy también culpable de ello. Pues no es posible ver el lugar que le corresponde, o debe corresponderle, en el edificio, a ese fragmento; de tal suerte, es perfectamente comprensible que se haya llegado a tomar y a tratar un saliente o una canal, por una ménsula, y una cornisa de un muro refractario, por una pieza del arquitrabe.

Cierto que podría alegar yo en mi disculpa haber avisado de la existencia de ese escollo con que se topa, pues que no hice pasar los frag-

mentos por otra cosa que por fragmentos. Cierto que podría pretextar mi muy imperdonable ilusión de creer que Justiniano mandó que la sentencia de Celso (*incivile est, nisi tota lege perspecta, una aliqua particula ejus proposita, judicare vel respondere*) la observaran tanto los teólogos como los juristas[4].

Pero como también tiene su ventaja el que nuestros teólogos no sean tan prudentes y circunspectos como nuestros juristas, y como muchos de ellos consideran necesario, no sin motivo, responder pronto y bien antes que tarde y mejor, pues que para muchos de sus lectores es lo mismo que contesten de un modo o de otro, con tal de que contesten[5]; voy a no decir más sobre este asunto y a procurar reparar, lo antes posible, la culpa *que me* quepa *a mí.*

De lo que puedo dar a conocer aún de los fragmentos del anónimo, se podrá emitir un juicio, si no más favorable al menos sí más correcto, sobre los fragmentos que tratan de la historia de la resurrección. Por lo menos se dejará de tachar a su autor de loco que quiere apagar el sol con una bola de nieve, al advertir que las dudas que levanta frente a la historia de la resurrección, no son ni hay que tomarlas como aquello con que intenta destruir la religión entera. No concluye tan ridículamente como hasta ahora se le hace concluir: «*La historia* de la resurrección es sospechosa; por tanto, es falsa toda esa religión que se afirma estar basada sobre la *resurrección*»; sino que su conclusión es la siguiente: «Toda esa religión que se quiere fundamentar en la resurrección, es falsa, por tanto la resurrección no puede justificarla tampoco, y la historia de la misma presentará huellas de su ficción y, efectivamente, las lleva.»—

Mas, ¿no me avergüenzo de querer suprimir un pequeño escándalo con otro mucho mayor? Si no disfruto personalmente con ese escándalo, ¿por qué no me doy por satisfecho con el pequeño?—Pues no; porque estoy convencido de que ese escándalo [**513**] no es más que un espantajo con que ciertas gentes gustarían de ahuyentar a todos y cada uno de los espíritus de la demostración. Pues no; porque no sirve absolutamente para nada partir al cangrejo sólo por la mitad. Pues no; porque al fuego hay que darle aire para apagarlo.

Permítaseme detenerme un poco en lo último especialmente. He dicho en otro sitio que el libro existe[6], plena y perfectamente acabado, en diversas copias, en varios lugares. Añado ahora que ese libro, ya escrito, pasa de mano en mano, de una provincia a otra, y que sin duda hace ocultamente más prosélitos de los que haría abiertamente en un medio donde le llevaran la contraria. Porque no hay cosa que se lea con mayor curiosidad que aquello cuya lectura se cree accesible a pocos. Un manuscrito es una palabra al oído; un libro impreso es una noticia a disposición de todo el mundo, y es muy natural que una palabra dicha al oído suscite más atención que lo que va diciendo todo el mundo.

Sin salir de esa comparación, ¿qué mal he hecho yo, o qué hago de malo, cuando a esa palabra dicha al oído, que mina el buen nombre de un hombre honrado, la convierto lo antes posible en noticia para que llegue a oídos de aquél a quien afecta y le dé ocasión de justificarse sobre el particular? Por supuesto; ¡si la palabra dicha al oído se extinguiera en mis oídos! ¡Si fuera yo quien lanzó a rodar esa palabra! Pero, ¿es ése el caso? Y siendo así las cosas, ¿tendría que avergonzarme yo?

¡Que se avergüencen quienes tienen la promesa de su divino maestro de que las puertas del infierno tampoco prevalecerán contra su iglesia y creen la mar de ingenuamente que eso sólo puede suceder siendo *ellos* quienes prevalecen contra las puertas del infierno!—[7] ¿Y cómo piensan obtener esa victoria? ¿Sin enzarzarse en lucha alguna? ¿Procurando trucar las cartas de manera que las puertas del infierno no aguanten siquiera una embestida? No sé que se haya prometido alcanzar esa victoria negociándola con el gabinete político.

Mas, ¿por qué digo que «se avergüencen *ellos*»? En vez de *ellos,* he de decir *él.* Que se avergüence el único que hay de esa clase. Pues el señor Pastor Goeze es el único teólogo que piensa todavía de una manera tan orgullosa y pequeña, a un tiempo, de la religión cristiana. Es el único en seguir tomándose a mal mi cuidado por dirigir la marea poco a poco hacia el dique, en vez de dejar que lo desborde de golpe.—Es el único que, por eso, sigue calumniándome de tal manera que, como poco, roza lo del *racha*[8]. Sólo que [**514**] el Gran Sanedrín no castigará su *racha,* sino que me castigará a mí a costa de su *racha.* ¡Muy cristiano!

Y a eso me arriesgo. En todo caso obtendré un provecho mucho mayor que el perjuicio que sobre mí pueda recaer, al que me expone mi atrevimiento por confiar en la justa causa.

Pues como no sé nada de hebreo, según ya me ha certificado el mismo señor Pastor, con ocasión de este nuevo fragmento en que todo depende sólo del profundo conocimiento de la lengua y antigüedades hebreas, no podrá menos de suceder que me falte información sobre muchas cosas en que necesito que me enseñe otro. El mismo señor Pastor, con su conocida gran cultura orientalista, prestará una gran ayuda; así que le perdonaré bien a gusto todo el mal que pueda haber atraído sobre mí con su santo celo.—Un buen discípulo puede llorar por los azotes del maestro, pero no enojarse.—Y, con esto, beso de antemano su paleta de dómine, o sus escorpiones[9].

[**515**]

# DATOS Y NOTAS

1. Las páginas que con este título ofrecemos a continuación, son el prólogo con que presentó Lessing el fragmento de Reimarus sobre la resurrección, un fragmento de más de cien densas páginas. Trata de la intención y actividad de Jesús, de su fracaso y de la reacción de sus discípulos ante el fracasado intento jesuánico de instaurar el Reino de Dios con las armas en la mano. «Los evangelistas —dice el anónimo— forman parte del número de los discípulos y apóstoles de Jesús» y participan de su esperanza mesiánica, terrena y política, al mismo tiempo que religiosa. «Según ello, hasta que ocurrió la muerte de Jesús, pusieron en él su esperanza como salvador terreno del pueblo de Israel; cuando falló esa esperanza después de morir Jesús, concibieron el sistema de un salvador espiritual que padece por todo el género humano, cambiando en consecuencia su sistema anterior» (LM, XIII 265, 16-23). Jesús habría sido, pues, un mesías político que intentó liberar a Israel de la potencia ocupante, para fundar un reino temporal donde reinaran el amor a Dios y al prójimo, y creyó inminente el advenimiento de ese reino. El grito con que clamó desde la cruz («¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?») sería la expresión de la conciencia de su fracaso. Mas, puestos los discípulos ante la catástrofe y el hundimiento de sus sueños, habrían reaccionado creando la idea del Jesús salvador universal —robando su cadáver de la tumba y declarando que había resucitado. La interpretación alegórica del A. T., llevada a cabo por los Apóstoles, sería una patraña. «El hombre que expuso brutalmente esto, dice Joachim Jeremías (*Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus,* en: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus,* Berlín 1962, p. 13), era H. S. Reimarus..., profesor de lenguas orientales, o sea no teólogo.» Albert Schweitzer (*Geschichte der Lebens-Jesuforschung,* Tubinga 1951) dice que el fragmento de Reimarus sobre el propósito de Jesús y sus discípulos, es «de una grandeza nunca bastante encomiada. No sólo es uno de los acontecimientos mayores de la historia del espíritu crítico, sino al mismo tiempo es una obra maestra de la literatura universal... Pocas veces se vio un odio tan elocuente, un sarcasmo tan tremendo; también se vio pocas veces una obra escrita con la justificada conciencia de una tan absoluta superioridad sobre los puntos de vista contemporáneos. Y, sin embargo, [**516**] llena de seriedad y dignidad. La obra de Reimarus no es un panfleto». Lessing se dio cuenta enseguida de lo que significaban esas páginas para la razón, para la revelación, para la religión en su forma tanto ortodoxa como «neóloga». Era la primera vez que se planteaba el tema de la tensión interna entre los evangelios como testimonios históricos...

Lessing quiere dar, y da, razón de Reimarus. Y de un modo práctico, tomando pie en la discusión histórica y metodológica en general, busca «salvar» el cristianismo, también en este punto, para la razón.

Tanto en la exégesis protestante como en la exégesis católica actuales, hay grupos representativos de la exégesis científica que aceptan el «trasfondo» celote del movimiento jesuánico (teología de la revolución como otra forma cristiana de formación o de conquista del Estado).

2. La publicación del primer fragmento (*Sobre la tolerancia de los deístas*) no había producido prácticamente reacciones. Lessing le escribe a su hermano en mayo del 77: «El silencio que guardan los teólogos acerca del fragmento de mi

anónimo me confirma en la buena impresión que tuve siempre de ellos. Por lo que hace a éstos, puede escribirse, con los debidos respetos, lo que se quiera». Hay mucha carga irónica en estas palabras. Cfr. *Sobre la edición de los fragmentos...*: «... Las persecuciones en materia de religión, etc.» (p. 517).

3. Este homenaje a algunos estudiosos y profesores es casi una cita al toro. Lessing esperaba que saliera afuera Johann Salomon Semler, sólo cuatro años mayor que él, historiador del Dogma y fundador de la crítica bíblica (cfr. Dilthey, IV pp. 81 ss.); pero Semler se asustó. Cuando al año siguiente publicó su *Respuesta al fragmento de un anónimo sobre el propósito de Jesús y sus discípulos en particular,* cerraba el libro contando la historieta de un sujeto acusado de incendio intencionado, que se echaba de encima la acusación diciendo haber puesto paja abundante en el brasero que ocasionó el fuego para que el incendio resultara bien sonado y, en lo sucesivo, los criados no se descuidaran. Al bien intencionado incendiario, el juez lo envió al manicomio. «Pero Lessing no estaba loco», comenta Albert Schweitzer. Locos estaban quienes estaban perdiendo ya la religión y el cristianismo. En un lugar dice Lessing que, para apagar el fuego, hay que hacer lo mismo que para avivarlo: darle aire... —(Cfr. LM, XVI, 450).

4. P. Juventus Celsus (ca. 67 p. C.-post 129), autor de los *Digestorum libri XXXIX,* de donde se extrajo el *Corpus Juris,* de Justiniano (527-565), el emperador que declaró que los no bautizados carecían de derechos (J. Lortz, *Historia de la Iglesia,* p. 110). La sentencia de Celso dice: Es ilícito emitir un juicio o promover una alegación antes de considerar toda la ley, habiendo propuesto sólo una pequeña parte de ella.

5. Alusión a la distinción no sólo irónica que suele hacer L. entre escribir (razonar, explicar) y predicar (cfr. aquí p. 478).

6. Cfr. *Sobre la tolerancia de los deístas,* p. 407.

7. Alusión a Mt. 15, 18 ss.

8. Mt. 5, 22: «Pero yo os digo que todo el que se irrita contra su hermano será reo de juicio, el que le dijere raca (= imbécil) será reo ante el Sanedrín...» (versión de Fuster-Colunga).

9. Cfr. 1 Reyes 12, 11.

[**517**]

# SOBRE LA EDICIÓN DE LOS FRAGMENTOS DEL ANÓNIMO DE WOLFENBÜTTEL[1]

[1778]

Quiero declarar ahora ante el mundo entero que ni por un momento me he arrepentido de haber editado los famosos *Fragmentos* y que no alcanzo a ver cómo podrá llegar semejante momento mientras siga yo en mis cabales[2].

El paso que di me proporcionó sin duda más sinsabores de los que *podía* y *quería* prever un hombre de mi manera de pensar. Pero ya es bastante que los sinsabores vinieran sólo de fuera, que mi conciencia no me reprochara nada y que no sean los más despreciables precisamente esos hombres que no *quieren* prever todo lo que bien *podrían* prever.

Las calumnias no son más que calumnias, y las persecuciones efectivas en materia de religión no alcanzan por lo común más que a quienes se las buscan. No acabo de entender el vértigo que les da a muchos de quienes creen tener motivos para quejarse de tales persecuciones. Yo sólo sé que, también en esto, un mareo es un mareo y que el abismo en que se hunden no es ni mucho menos el mayor causante de su desgracia.

Cuando Lavater invitó a mi amigo Mendelssohn a que se hiciera cristiano o bien que declarara por qué no se hacía[3], y éste se manifestó dispuesto a ello, si es lo que se esperaba de él, teniendo entonces a bien Lavater no llegar a tanto, sino retirar más bien su nada malintencionado desafío, ¿quién fue el teólogo de Gotinga que lamentara en serio que etc.

# DATOS Y NOTAS

1. Se trata de un papel póstumo, un prólogo, al parecer, para alguna obra de la que no tenemos noticia. O bien del comienzo de una declaración en regla, escrita con vistas a alguna publicación teológica o con vistas fundamentalmente a verse y oírse a sí mismo (cfr. LM, XVI, 526, n. 1) señalando los hitos de su camino, como tantos otros papeles escritos con esa intención.—Es posible que hubiera empezado a sentir ya las consecuencias desagradables de su decisión de publicar los fragmentos, incluso que se hubiera producido ya (fines de 1780) el mandato imperial de recoger el escrito *Sobre el propósito de Jesús y sus discípulos.*

2. Goeze había exhortado a Lessing a que pensara en la hora de su muerte. Este le contesta expresamente en el *Ruego* (aquí p. 468); no se imaginaba Goeze lo significativa que era, para Lessing, esa invocación argumentativa de la hora de la muerte, ese recurso al miedo cuando ya se había superado el hambre, la soledad, el riesgo de perder el aprecio familiar, las perspectivas de una buena carrera, etc.

3. Johann Caspar Lavater (1741-1801), autor de las *Physiognomica,* hombre de inmenso talento, pero infeliz peligroso y provocador sin causa. En carta a Nicolai, comentó Lessing el percance como sigue: «¿Qué hace nuestro Moisés? Lo compadezco por dejarse comprometer de un hombre de quien no debiera de haberse dejado arrancar la amistad. Lavater es un fanático, pero de los que hay que encerrar en el manicomio. Ya no se recata de dar a entender que es capaz de hacer milagros de acuerdo con su opinión de que el don de hacer milagros es la característica del cristiano» (2 de enero de 1770). El desafío de Lavater apareció en forma de apéndice epistolar a la versión de la *Palingénesis*, que tradujera, de Charles Bonnet (libro importante, decisivo seguramente en la última fase del pensamiento de Lessing). Cfr. Edward S. Flajole, S. J., *Lessing's Attitude in the Lavater-Mendelssohn Controversy,* en: PMLA 73 (1958), pp. 201 ss.

[**519**]

# RESPUESTA NECESARIA DE GOTTHOLD EPHRAIN LESSING A UNA PREGUNTA MUY INNECESARIA DEL SEÑOR PASTOR GOEZE, DE HAMBURGO[1]

*Wolfenbüttel, 1778*

Finalmente parece que el señor Pastor Goeze, tras larga y escandalosa *parada,* recurso solamente de espadachines de la peor especie, vuelve al florete y piensa seguir con él.

Por lo menos dice querer meterse con el asunto que discutió conmigo: *¿Seguiría existiendo la religión cristiana aunque se perdiera completamente la Biblia, aunque se hubiera perdido hace ya mucho tiempo, aunque no hubiera habido Biblia nunca?*—[2] y meterse de lo lindo, no bien dé a entender yo a *qué clase de religión me refiero cuando hablo de religión cristiana*[3].

Si creyera yo estar menos limpio, ¿quién podría reprocharme que me sustrajera a una demanda que contiene una verdadera calumnia[4], y que me sustrajera precisamente por la razón por la que creyó oportuno hacerlo él, antes, a una demanda menos capciosa? Dice *que el bibliotecario de Wolfenbüttel no tiene nada que mandarle al Pastor de Hamburgo.* Es verdad. Pero, entonces, ¿qué tiene que mandarle el Pastor de Hamburgo al bibliotecario de Wolfenbüttel, para permitirse invitarlo públicamente a contestar una pregunta sobre la que da por supuesto que no podrá contestar satisfactoriamente?

Pero el bibliotecario no quiere tomar las cosas tan al pie de la letra. Pues como he dicho, el bibliotecario se sabe limpio y se ríe cordialmente cuando el señor Pastor supone estar seguro de que «si yo hubiera previsto que la controversia tomaría este sesgo, me hubiera cuidado de delatarme tan pronto y de manifestar los verdaderos pensamientos de mi corazón».

[**520**] Nada he deseado más que eso, y al punto se ha de ver quién de los dos, el Pastor o el bibliotecario, acabará más corrido.

Porque, en suma, a la cuestión propuesta contesto, tan concretamente como se pueda desear, que bajo el nombre de religión cristiana entiendo todas las doctrinas de fe contenidas en los símbolos de los cuatro primeros siglos de la iglesia cristiana[5].

Y para que el señor Pastor no se imagine ningún caso *Whiston*[6], añado que, incluso el llamado símbolo de los Apóstoles y el así llamado

símbolo de Atanasio los incluyó ahí, aunque es cosa averiguada que ni el uno ni el otro forman parte de aquéllos.

Con esta explicación podría darme por satisfecho y esperar tranquilo a ver cómo prefiere plantear ulteriormente su campaña, pues ahora le toca probar a él los siguientes puntos:

1. Por qué se perderían necesariamente las doctrinas contenidas en aquellas confesiones de fe, en el caso de que la Biblia se perdiera.

2. Por qué se habrían perdido esas doctrinas hace ya mucho tiempo, si se hubiera perdido la Biblia.

3. Por qué no podríamos conocer esas doctrinas, si no hubiera existido nunca la Biblia.

Pero no quiero cargar con la culpa de que se prolongue innecesariamente nuestra disputa, así que paso a añadir las siguientes breves proposiciones, de las que el señor Pastor puede pedirme cuenta en cualquier momento[7]. Pero que no me la pida de ninguna de ellas antes de haber presentado su prueba. Pues de lo contrario es claro que una disputa erudita se convertiría en un interrogatorio inquisitorial. Basta con que vea por la muestra, más o menos, lo que tengo yo *in recessu* y a qué se ha de preparar.

§ 1. Los Padres más antiguos llaman *regula fidei* al compendio de aquellas confesiones de fe[8].

§ 2. Esa *regula fidei* no está tomada de los escritos del Nuevo Testamento.

§ 3. Esa *regula fidei* ya existía antes de que existiera uno sólo de los libros del Nuevo Testamento[9].

§ 4. Esa *regula fidei* es incluso más antigua que la *iglesia.* Pues la intención con que una comunidad se reúne y el ordenamiento según el que se reúne, es en efecto anterior a la comunidad misma[10].

§ 5. No sólo les bastó con esa *regula fidei* a los primeros cristianos, los del tiempo de los Apóstoles, sino que los cristianos [**521**] de los cuatro primeros siglos consideraron también esa *regula fidei* como perfectamente suficiente para el cristianismo.

§ 6. Así pues, la roca sobre la cual está edificada la iglesia de Cristo, es esa *regula fidei,* y *no la Escritura.*

§ 7. La roca sobre la cual está edificada la iglesia de Cristo, es esa *regula fidei,* y *no Pedro y sus sucesores.*

§ 8. Los escritos del Nuevo Testamento tal como los contiene nuestro actual canon, eran desconocidos de los primeros cristianos. Y los que fueron más o menos conocidos, nunca gozaron entre ellos del predicamento de que, entre nosotros, gozan en los tiempos *posteriores* a Lutero.

§ 9. A los laicos de la iglesia primitiva no se les permitía ni leer esos escritos, por lo menos no sin autorización del presbítero a cuyo cargo estaban[11].

§ 10. Más aún, en la primitiva iglesia, el laico que prestaba más fe a la palabra escrita de un Apóstol que a la palabra viva de su obispo, cometía un delito de no poca monta.

§ 11. Incluso de los escritos de los Apóstoles se juzgaba de acuerdo con la *regula fidei.* La selección de dichos escritos se hizo según estuvieran más o menos de acuerdo con la *regula fidei;* y, cuando estaban poco de acuerdo con la misma, se les desechaba, aunque tuvieran o pretendieran tener a los Apóstoles por autores.

§ 12. En los cuatro primeros siglos no se demostró nunca la [verdad de 1a] religión cristiana partiendo de los escritos del Nuevo Testamento, sino que sólo ocasionalmente se la ilustraba y confirmaba, todo lo más.

§ 13. No es posible demostrar que los Apóstoles y Evangelistas redactaran sus escritos con el propósito de que se pudiera sacar de allí y probar, absoluta y completamente, la religión cristiana.

§ 14. Menos posible aún es demostrar que, a pesar de ello, lo ordenara y dispusiera así, mediante su influjo, el Espíritu Santo, incluso al margen de la intención de los escritores.

§ 15. La autenticidad de la *regula fidei* puede demostrarse con mayor facilidad y corrección que la autenticidad de los escritos neotestamentarios.

§ 16. El carácter divino de la *regula fidei* puede fundamentarse en la autenticidad, indiscutiblemente demostrada, de la misma, con mucha mayor seguridad de lo que sé cree hoy día poder fundamentar la inspiración de los escritos neotestamentarios en la autenticidad de los mismos, cosa esta última que, para decirlo incidentalmente, *es el nuevo paso intentado,* un paso que llena de [**522**] insatisfacción al bibliotecario en relación con todas esas pruebas de última moda sobre la verdad de la religión cristiana.

§ 17. Los escritos de los Apóstoles no fueron considerados durante los primeros siglos siquiera como comentario auténtico de la íntegra *regula fidei.*

§ 18. Y esa fue precisamente la razón de que la iglesia primitiva no permitiera nunca que los herejes apelaran a la Escritura. Esa fue precisamente la razón de que no discutiera con ningún hereje basándose en la Escritura.

§ 19. El verdadero valor de los escritos apostólicos, por lo que hace a las doctrinas de la fe, reside íntegra y únicamente en encabezar el resto de los escritos que tratan de la doctrina cristiana y, en cuanto están de acuerdo con la *regula fidei,* en ser su más antigua documentación, pero no su fuente.

§ 20. Lo que contienen estos escritos de más que la *regula fidei,* no es necesario para la salvación, según el espíritu de los cuatro primeros siglos, y puede ser verdadero o falso, puede entenderse de un modo o de otro.

Estas proposiciones las he recogido de mis lecturas, atentas y repetidas, de los Padres de la Iglesia de los cuatro primeros siglos, y estoy en condiciones de tomar contacto con el más agudo patrólogo con objeto de someterlas al análisis más riguroso. En este punto, el más informado de los patrólogos no tendría más fuentes que yo, es decir, no puede saber más que yo; y no es verdad en absoluto que, para examinar a fondo todos esos escritos, se requieran tan profundos y amplios conocimientos como se figuran muchos y quisieran muchos hacerle ver al mundo.

Tal vez debiera yo añadir algo sobre el carácter inofensivo de este mi sistema, mostrando al mismo tiempo la utilidad y ventaja especiales que de él podría esperar la religión cristiana, habida cuenta de sus actuales enemigos. Pero el ulterior desarrollo de la controversia me dará aún ocasión de hacerlo, particularmente si el señor Pastor tiene a bien distinguirla del resto de nuestras peleas y conducirla sin introducir más calumnias en la misma.

Con el propósito de animarlo a ello, me abstuve en este cuaderno cuidadosamente de comparaciones, imágenes e indirectas, y estoy dispuesto a seguir haciéndolo mientras se atenga él en sus objeciones a la precisión y a la sencillez.

[**523**]

## DATOS Y NOTAS

1. En julio de 1778 las autoridades del ducado de Braunschweig prohibieron que siguiera la polémica entre Goeze y Lessing, confiscaron los fragmentos publicados y le retiraron a Lessing el derecho a publicar sin censura, que le otorgaran en 1772. Este no consiguió que el consistorio del ducado volviera sobre sus decisiones. Pero no estaba dispuesto de ninguna manera a que quedaran las cosas así; se fue a Berlín y a Hamburgo y publicó fuera del ducado. En la comedia de esta disputa teológica, el desenlace tenía que ser otro; la última palabra no podía ser una palabra de púlpito, sino una verdadera salida del atolladero biblicista y de la tiranía de la letra. Además, la sobada jugarreta ortodoxa de poner al discrepante fuera de la ley humana (por desacato a las leyes del ducado y del Imperio) y fuera de la ley divina (por ateísmo naturalista-espinosista) —jugarreta que había planteado más que taimadamente el Pastor Goeze—, llevaba la comedia a su clímax. Ahora había que pronunciar las palabras más serias sobre la verdadera situación de las iglesias luterana y católica en el problema de las relaciones entre la verdad y la historia, entre la razón y la fe: ahora había que *replantear* el problema de los orígenes de la literatura neotestamentaria, había que negar su prioridad sobre las confesiones de fe (símbolos) y sobre la *regula fidei* y había que llevarlo todo (Biblia, confesiones de fe, *regula fidei* y episcopado) a la dependencia radical del espíritu, pero no de un espíritu místico e inaprensible, sino del espíritu en su forma interna de *intención* y en su forma externa *sapiencial:* el espíritu tal como había actuado en Sócrates y en Cristo, en Horacio y en san Juan, en Descartes y en Lutero...

2. Cfr. Aquí p. 251.

3. Esta provocación vino después de la aparición del fragmento *Sobre el propósito de Jesús y sus discípulos* y la publicación del 8.° «Anti-Goeze». Goeze daba por supuesto que la actitud de Lessing envolvía un ataque a las autoridades, además de un ataque al cristianismo. Así como suponía que Lessing, cuando hablaba de religión, ya no se refería a la religión cristiana, sino a la natural, o al espinosismo ateo.

4. Llamará la atención la relativa frecuencia con que Lessing responde a los ortodoxos con la denuncia de que ejercen el arte de la calumnia con él. No deja de relacionarse esta sensibilidad para descubrir el consabido juego, con la pasión [**524**] lessinguiana por restablecer a cada uno en su sitio, por «salvar» de malinteligencias desgraciadas o elaboradas al Cardano y a Neuser, a Horacio y a Sófocles, a Lemnius, a Leibniz...: a quienes ni pueden ahora defenderse ni pudieron hacerlo siquiera en vida, e incluso ni supieron ni sabrían hacerlo por su profunda indefensión —tal vez de origen poético...

5. Según los estatutos de la universidad de Wittenberg, ciudadela del luteranismo, estatutos confeccionados por Felipe Melanchton, a los doctores y a quienes se daba un «testimonium publicum», desde el año 1533 se les exigía un juramento de la *Confessio Augustana* y de los *Tres símbolos de fe de la iglesia antigua.*

La palabra símbolo la emplea por primera vez Justino († 160), pero en el sentido de tipo o figura veterotestamentaria de Cristo. Pronto, p. e. Cipriano († 258), se la emplea en el sentido de consigna del cristianismo, medio consigna de militante, medio consigna/compendio de la fe (Rufino de Aquileia † 410). Ya en la

iglesia antigua se abren camino dos tesis: primera, el símbolo es creación de los Apóstoles mismos y por eso habría dejado naturalmente salpicaduras en los escritos del N. T. (Rufino); segunda: no, sino que el símbolo es una síntesis de la doctrina contenida en las Escrituras (Agustín de Hipona, y luego Lutero).

El llamado Símbolo Apostólico (cfr. *Enchiridion Symbolorum,* nn. 10 s.) imperó como tal durante la Edad Media hasta que el humanista Lorenzo Valla († 1457) demostró que no podía ser apostólico. Sobre su origen se había impuesto la leyenda que trae Rufino de que cada uno de los Doce Apóstoles había formulado un artículo de dicho símbolo o credo —que, por lo demás, tiene la normal estructura triádica o trinitaria de los símbolos de su tipo. Se origina en Irlanda o Francia hacia el siglo VII/VIII, y su divulgación se explica por el prestigio de la corte carolingia y su especial relación con la sede romana.

El llamado símbolo atanasiano tampoco es de san Atanasio. (Cfr. E. S. 75 s.). Se origina entre el 430/500. Lo aceptan en alguna de sus versiones Hilario de Poitiers († c. 367), Ambrosio de Milán († 397), Vicente de Lerins († a. 450), etc. Su prestigio, dado el papel de san Atanasio en relación con el dogma de la divinidad de Cristo, fue, durante el Medievo, inmenso. Y junto al símbolo del concilio de Nicea (a. 325), pero en realidad el niceno-constantinopolitano (a. 381) —cfr. ES. 125, 150 (donde, a la definición de la divinidad del Verbo, se añade la definición de la divinidad del Espíritu Santo)—, el símbolo atanasiano es considerado como defensa o explicación del propio símbolo apostólico.

Estos tres símbolos constituyen la simbólica fundamental de la Edad Media. Su arraigo es tan grande que la mayor parte de las iglesias de la Reforma, los acepta. Lutero acepta la crítica de Lorenzo Valla a la tesis de Rufino, critica los tecnicismos teológicos del Nic.-constantinopolitano (incluso el vocablo fundamental: ὁμοουσιος, así como los términos técnicos trinidad y unidad), pero acepta la apostolicidad del símbolo como «compendio de las enseñanzas de la Sagrada Escritura»; e igualmente el atanasiano, y que ambos no hacen más que declarar el símbolo apostólico, pero sin añadir nada. Zwinglio hizo lo mismo. Calvino, que ofreció más resistencia a los símbolos, escribe: «*tria illa symbola, nempe apostolicum, nicaenum et athanasianum, idcirco approbamus, quod sint verbo dei scripto consentanea*» (*Confessio gallicana,* n. 5).

Mas, la aceptación de estos tres símbolos no significaba la existencia de una plataforma común con la iglesia católica romana. Lutero y Calvino los leían *desde* los *escritos* del Nuevo Testamento, es decir, se ponían detrás de los símbolos para leerlos; esto es lo fundamental. Lessing iba a ponerse más atrás aún, buscando la explicación genética y causal estrictamente, no ya en las Escrituras, no ya en la *regula fidei* anterior a ellas, sino en el primer elemento en que se haga perceptible en el mundo un determinado movimiento, un comienzo, aplicando la idea de [**525**] evolución, que es una aportación de Lessing a la teoría de la historia (cfr. Ortega, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida,* O. C., IV, p. 180).

6. William Whiston (1667-1752), sucesor de Newton en Cambridge, que perdió su cátedra por querer restituir el cristianismo «anterior a las definiciones teológicas».

7. Los estudios críticos sobre la formación de los Evangelios y su función en la iglesia primitiva, le habían llevado años a un Lessing que se daba cuenta de lo que significaba, no ya para Alemania (así no era Lessing patriota) sino para la Humanidad, el que la religión, en Europa, estuviera encallada y varada en la letra

bíblica. (Mientras escribo estas notas, la prensa europea reproduce una respuesta del canciller Smith a los obispos alemanes que han hecho, en plena campaña electoral, una crítica al gobierno socialdemócrata por el aumento de la deuda exterior. Les ha dicho el socialdemócrata a los obispos: «Ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento traen recetas sobre Economía.» No, desde luego, pero tienen mucha fuerza políticamente, aquí y ahora, todavía).

8. Distingue entre «aquellas confesiones de fe», es decir, los símbolos de los primeros cuatro siglos y entre la *regula fidei.* El sentido no es que se extrajo la *regula fidei,* como compendio, de los símbolos de la fe. Sino que éstos tienen en aquélla su esencia o compendio, porque la *regula fidei* ofreció la base doctrinal y la pauta para la confección de los símbolos. La distinción no ofrece dudas porque inmediatamente hará a la *regula fidei* anterior a la iglesia misma, la cual, claro es, precede a sus símbolos de fe. Pero es importante subrayarlo porque en ocasiones parecerá que establece la ecuación *regula fidei* = confesiones de fe, o sea símbolos. (Así p. e., en el § 4 de *Primera entrega,* p. 543.) La explicación reside en que ahí *regula fidei* significa la *regula fidei* de entonces, de ese tiempo o de esa ocasión (vide, p. e., ahí mismo p. 542: «Cuando, luego de aducir al pie de la letra la *regula fidei* de entonces...»). Cfr. también LM, XVI 452-461.

9. Sobre la anterioridad de la *regula fidei,* en régimen, además, oral y todavía no escrito, con relación a los escritos de los Evangelistas y Apóstoles, que andando el tiempo se conocerían como la Escritura o como el Nuevo Testamento, cfr. *Tesis extraídas de la historia de la iglesia,* 1-24 (pp. 527 ss.).

10. La *regula fidei* no es, según Lessing, siquiera simultánea cronológicamente con los escritos del Nuevo Testamento por lo que hace a la aparición de la una y los otros. Alfred Adam (*Lehrbuch der Dogmengeschichte,* p. 89) dice: «La regula fidei surge al mismo tiempo que el canon... Esa no formulada conciencia del contenido total de la doctrina cristiana, todavía en el siglo II, recibe el nombre de regula fidei.» Para Lessing es anterior con la máxima anterioridad. ¿Por qué «no formulada»? ¿Por que aún no *escrita*? —dice él. Y contesta: Tan formulada como el Padre Nuestro o como la fórmula del Bautismo. Lo que sucede es que está formulada de otro modo: con los elementos más transparentes de la *intención*: con hechos y con palabras sapienciales (cfr. *Testamento de Juan,* p. 457 ss.).

11. Cfr. *Sobre la opinión aceptada por la Iglesia de que sería mejor que el hombre corriente no leyera la Biblia en su propia lengua.*

[**527**]

# TESIS EXTRAÍDAS DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA[1]

§ 1

Como el primer evangelio fue escrito por lo menos 16 años después de la muerte de Cristo[2], no sería razonable imaginarse que durante todo ese tiempo fuera imposible saber con seguridad algo sobre los hechos y dichos de Cristo.

§ 2

Lo que sucedió más bien es que lo que iban consignando por escrito sobre él los Evangelistas poco a poco, era cosa conocida de antemano sobre el terreno, pues sola y exclusivamente de esa notoriedad dependía la credibilidad de los Evangelistas.

§ 3

Lo que sabían de Cristo los Evangelistas, lo sabían porque lo sabían y en parte porque lo habían presenciado, no porque el Espíritu Santo se lo hubiese inspirado. La fe en la inspiración, que yo también comparto, no ha de servirnos para desplazar la convicción de que cuanto sabían sobre Cristo y pusieron por escrito los Evangelistas, fuese otra cosa que lo generalmente conocido.

§ 4

Y no sólo se conocía la historia de Cristo antes de que la [**528**] conocieran los Evangelistas. La religión de Cristo estaba ya completamente en marcha antes de que escribiera uno de ellos.

§ 5

El *Padre nuestro* ya se rezaba antes de que se pudiera leer en Mateo[3]. Pues el mismo Jesús se lo había enseñado a sus discípulos.

§ 6

La *fórmula bautismal* estaba en uso antes de que la recogiera por escrito el susodicho Mateo[4]. Pues se la había prescrito a sus discípulos el mismo Cristo.

§ 7

Si pues en estos puntos no tenían que esperar los primeros cristianos a que aparecieran los escritos de los Apóstoles y Evangelistas, ¿por qué tenían que esperar en otros puntos?

§ 8

Si oraban y bautizaban siguiendo la prescripción de Cristo oralmente transmitida, ¿hubieran podido tener algún reparo en atenerse también a una prescripción semejante en todo lo demás que forma parte necesariamente del cristianismo?

§ 9

O bien; si Cristo confió aquellas cosas a su provisión oral, ¿por qué no tenía que confiar igualmente todo lo demás que debían enseñar sobre él los Apóstoles y debía creer el mundo?

§ 10

¿Acaso porque el Nuevo Testamento no hace mención de ninguna de esas prescripciones o providencias?

§ 11

¡Como si sus autores hubieran pretendido alguna vez haber consignado por escrito todo lo que Jesús hizo o dijo! ¡Como si no confesaran más bien lo contrario, y expresamente, al parecer, para dejar junto a sí lugar a las tradiciones orales!

[**529**]

§ 12

¿No basta con que los primeros cristianos creyeran un compendio de todas las doctrinas de la fe, compuesto por Cristo mismo, y que ellos llamaron *regulam fidei*?[5]

§ 13

¿No basta con que los primeros Padres de la Iglesia cristiana hayan reconocido rastros de un tal compendio incluso en las Escrituras del Nuevo Testamento?

§ 14

¿No basta con que todavía nos sea posible a nosotros reconocer en los Evangelistas el momento y las circunstancias en que compusiera Cristo dicho compendio [de las doctrinas de la fe]?

§ 15

Y si finalmente es posible señalar hasta la causa de que no se dé ninguna indicación más expresa del mismo, de que no lo cite ni uno solo de los escritores neotestamentarios, ¿qué más queremos? O tenemos que negarnos a aceptar algo relativo a la religión cristiana sobre base mera-

mente histórica, o tenemos que aceptar también esto, a saber, que existió en todo tiempo una fórmula auténtica de fe;

§ 16

La cual contenía más que la mera fórmula con que Cristo mandara bautizar;

§ 17

La cual no se desarrolló ocasionalmente a partir de esta fórmula;

§ 18

La cual no fue extraída con posterioridad de los escritos de los Evangelistas y Apóstoles;

[**530**]

§ 19

La cual no obtenía su credibilidad por la coincidencia con estos escritos;

§ 20

La cual tenía de sí misma su credibilidad;

§ 21

La cual era la única piedra de toque de la ortodoxia;

§ 22

Con la que tenían que mostrarse de acuerdo todos los herejes antes de que se les considerase dignos de entablar con ellos discusión sobre las doctrinas de la fe, a base de las Escrituras;

§ 23

En suma: con la cual la Escritura lo era *todo,* pero sin la cual la Escritura no era *nada.*

§ 24

Por Escritura entiendo aquí meramente los escritos del Nuevo Testamento, que más tarde se empezó a comprender con la denominación de *Escritura.*

§ 25

Los cristianos rigurosamente primeros daban el nombre de *Escritura,* γραφη, al Antiguo Testamento sólo.

*Clericus*[6] quiere convencernos de lo contrario. Hist. Eccl. sec. primo p. 467, y los ejemplos que aduce hay que examinarlos más. Cfr. Cl. H. E. p. 475.

Si, a pesar de ello, da Ireneo el nombre de Escritura también a los libros de Hermas[7], como señala Clericus en la p. 469 del libro IV, cap. 20, lo hace ora porque puede entenderse la palabra en un sentido más amplio o más estricto, ora porque hay que conceder que de la palabra nada se deduce.

**[531]**

§ 26

Sólo en este sentido fue la Escritura piedra angular de la religión cristiana; sólo en este sentido fue sacada de la Escritura la *regula fidei.*

§ 27

El Nuevo Testamento fue elevándose muy poco a poco a la dignidad del Antiguo. Yo me imagino su origen y las diversas épocas de su prestigio, del siguiente modo:

§ 28

En primer lugar, habría que averiguar si los judíos concebían la dignidad de sus libros exactamente igual que concebimos nosotros la del uno y el otro Testamento.

§ 29

Por lo menos Josefo[8] no pudo concebir así la dignidad del Antiguo Testamento, pues no tiene reparo alguno en contar muchas cosas de manera muy distinta a como lo hace Moisés, a cuya narración tendría que haberse atenido estrictamente por necesidad según aquel concepto.

§ 30

De acuerdo con esto, Eusebio[9] adulteró el testimonio de Josefo sobre los libros del Antiguo Testamento, manifiestamente, pues que, aquí, dar más peso es lo mismo que adulterar.

§ 31

Finalmente, no hay que olvidar que los judíos volvían a abolir por las buenas la divinidad que atribuían a las palabras de sus Escrituras, mediante la múltiple interpretación de dichas palabras, considerando posible ser varias interpretaciones igualmente verdaderas.

§ 32

Los Evangelistas y los Apóstoles mismos habían aceptado esa exegética múltiple mediante la cual se puede sacar, de todo, todo; y [**532**] lo que escribieran ellos en este espíritu, fue luego a su vez explicado en el mismo espíritu.

§ 33

En efecto, la totalidad de los evangelios, los apócrifos y los que se perdieron, así como los auténticos y conservados, no parecen ser otra cosa que diversas composiciones y traducciones de una colección primitiva de dichas interpretaciones de lugares proféticos.

§ 34

No sólo es de sí muy probable que haya existido semejante colección primitiva;

§ 35

Sino que la tan repetida frase en Mateos «*para que se cumpla lo que estaba escrito*»[10], tal vez es una manera de citar esa colección.

§ 36

Lucas se refiere a ello más clara y expresamente todavía,

§ 37

pues parece haber conservado incluso el título que tenía esa colección o por el que se la conocía al menos.

§ 38

Colección que, no cabe duda, era el que dicen evangelio de los nazarenos;

§ 39

o evangelio de los Apóstoles;

§ 40

cuyo original sirio-caldeo se conservaba aún en el siglo IV,

[**533**]

§ 41

que ningún Padre de la Iglesia hizo sospechoso nunca de ser una falsificación,

§ 42

y menos que nadie Jerónimo[11], que lo tradujo a más de un idioma y lo empleó para mejorar el texto griego de Mateos.

§ 43

Ese mismo texto de Mateos no es más que su primera traducción, hecha por Mateos cuando empezó a predicar el Evangelio.

§ 44

Pues que, efectivamente, Mateos era el único apóstol que podía hacer semejante traducción.

§ 45

Yo diría que con esto queda perfectamente resuelta la discusión sobre la lengua original de Mateos.

§ 46

Mas, no solamente es el Mateos griego traducción del evangelio del Nazareno, sino que Marcos y Lucas no son tampoco más que reiterados intentos de trasladar a una lengua de mayor difusión aquel primer libro histórico sobre Cristo. De lo que informa expresamente el mismo *Papías*[12].

§ 47

Sólo así puede explicarse la coincidencia existente hasta en las palabras de dichos Evangelistas y la que sin duda se dio entre cuantos utilizaron la mencionada fuente nazarena.

§ 48

Solamente Juan parece haberse atenido menos a ella.

[**534**]

§ 49

Por lo cual llamóse su Evangelio, particularmente, *El evangelio del Espíritu,* como el de San Mateos se llamó *El Evangelio de la carne*[12a].

§ 50

Los dos restantes, Marcos y Lucas, fueron añadidos presumiblemente porque colmaban en cierto modo la laguna entre aquéllos.

§ 51

Lo que constituye sin duda una razón más conveniente del número cuaternario de los evangelistas que no la razón dada por Ireneo.

§ 52

La disparatada razón que aduce Ireneo deja ver sobradamente que es precisamente en su época cuando se empezó a admitir que los evangelistas eran solamente *cuatro,* ni uno más ni uno menos.

§ 53

Antes de Ireneo no hay nadie que haya mencionado con el nombre de evangelistas ni a cada uno de los cuatro ni a los cuatro juntos.

§ 54

De suerte que Justino[13] no conocía siquiera la palabra evangelio. El lugar de Ignacio, en sus cartas a los filadelfios, donde se dice encontrar por vez primera esta palabra, está muy corrompido. Y se le explica erróneamente cuando se hace que, con la palabra evangelio, se refiera Ignacio a los escritos de los evangelistas, y con la palabra apóstol, a los escritos de los apóstoles.

§ 55

En los tiempos de Ignacio[14], los cristianos creían simplemente en las palabras de sus obispos, y no estaba permitido pedir de los obispos pruebas escritas.

§ 56

Y los obispos se tenían por tan buenos como los Apóstoles.

[**535**]

## DATOS Y NOTAS

1. LM, XVI 304 recoge la opinión de Dilthey sobre la época en que Lessing elabora este trabajo: ha de ser anterior a los *Papeles tocantes revelación* (p. 415 ss.), así como a la *Nueva hipótesis sobre los evangelistas considerados como meros historiadores*; es decir, de finales de 1776. —En estos trabajos de Lessing es preciso distinguir entre los datos históricos que maneja y la filosofía de la religión (esp. la metodología) que expone, y que se impuso, finalmente, en la investigación. 1) Hubo una tradición oral anterior a los escritos luego canónicos. 2) Junto a esa tradición oral hubo también una colección de escritos (§ 33). 3) Esa colección de escritos la llamó Lessing evangelio de los nazarenos o de los ebionitas, y es el elemento que estaría en la base de los sinópticos. Como los ebionitas negaban la divinidad de Jesús, Lessing encontraba aquí el punto de apoyo para presentar el evangelio de Juan como un paso adelante —o por lo menos un paso dado con mayor claridad— tocante a ver en Jesús al Logos (cfr. aquí n. 12a). (Sobre los ebionitas, cfr. Hans J. Schöps, *El Judeocristianismo. Formación de grupos y luchas intestinas en la cristiandad primitiva,* Alcoy 1970 [traducción de Fernando Salazar]).

Sobre el problema sinóptico o formación de los evangelios de Mateos, Marcos y Lucas, cfr. A. Wikenhauser, *Introducción al N. T.,* Herder, Barcelona 1966. También la breve pero muy completa y sucinta exposición de J. B. Mateos y Alonso Schöckel (*Nuevo Testamento,* Edic. Cristiandad, Madrid 1974); H. Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el N. T.,* Madrid (BAC) 1969; Robert Grant, *A Historical Introduction to the New Testament,* London and Glasgow 1971.

2. Cfr. *Papeles tocantes revelación,* donde este plazo es de 30/40 años.

3. Cfr. Mt. 6, 9-13.

4. Cfr. Mt. 28, 19.

5. Cfr. aquí p. 525, nota 8.

6. Jean Leclerc (1657-1736), teólogo reformado, profesor en Amsterdam.

7. Ireneo de Lión (c. 130-c. 200), el teólogo más importante del siglo II y en cierto sentido el padre de la Dogmática católica (Altaner). Su importancia es decisiva con relación a la formulación del principio «católico» de tradición: fuente y norma [**536**] de la fe es la doctrina transmitida por los Apóstoles y conservada en la Iglesia. La sucesión de los obispos es la garantía de la autenticidad de la fe. De donde, la importancia del primado romano. La dogmática que Lessing considera típica del segundo estadio (redención por encarnación y muerte del Hijo, pecado original) se afirma claramente en Ireneo frente a la salvación por mera iluminación gnóstica. —«El pastor de Hermas» es un escrito apocalíptico (que contiene una revelación) de uno de los llamados padres apostólicos (contemporáneos o discípulos de los Apóstoles, del siglo II).

8. Flavio Josefo (37-c. 100), el historiador judío.

9. Eusebio de Cesarea (c. 260-340), autor de la *Historia eclesiástica.*

10. Cfr. Mat. 1, 22; 2, 15; 4, 14; etc.

11. *San Jerónimo* (a. 347-419/20), el más docto de los Padres latinos y el de más amplia erudición de su siglo. Fue encargado por el papa Dámaso de procurar un texto fidedigno de la Sagrada Escritura, a base de revisar el texto romano. Pero

luego llevó a cabo una traducción partiendo del hebreo o arameo, traducción no literal, sino esmeradamente apoyada en el sentido.

12. Padre apostólico, muerto c. 165, discípulo de san Juan. Seguramente fue milenarista; sus *Explicaciones de las sentencias del Señor* están tomadas en su mayor parte de las enseñanzas orales de los discípulos de los apóstoles.

12a. Ofrecemos a continuación la parte de las tesis lessinguianas relativas al evangelio de Juan, en la *Nueva hipótesis sobre el origen de los Evangelios*:

51

¿Y Juan? —Seguro que Juan conoció aquella fuente hebrea y la leyó y utilizó para su evangelio. Mas a pesar de eso no hay que alinearlo con aquéllos, no hay que contarlo entre los evangelios de tipo nazareno, sino que forma por sí mismo un tipo de evangelios.

52

Carece completamente de fundamento la opinión de que Juan quisiera escribir un mero complemento de los otros tres evangelios. Basta con leerlo para advertir que se trata de algo plenamente distinto.

53

Así pues, es cosa tan indemostrada cuan increíble que Juan no haya conocido en absoluto los otros tres evangelios.

54

Más bien, se sintió obligado a escribir su evangelio precisamente por haber leído los otros tres evangelios y otros surgidos a partir de la fuente nazarena, por haber visto el efecto que esos evangelios producían.

55

Recordemos de quién procede concretamente el evangelio de los nazarenos. Gente sencilla, que había estado en contacto personal con Cristo, que debían de estar convencidas a más no poder de la humanidad de Cristo y que, aparte las palabras del mismo Cristo [«Yo soy el hijo de Dios»], que se habían impreso con [**537**] mayor fidelidad en su memoria que con claridad en su entendimiento, no podían contar de El nada que no se pudiera contar también de un mero hombre, bien que dotado taumatúrgicamente de la fuerza de lo Alto.

56

¿De qué extrañarse, pues, si no ya los judeo-cristianos palestinos a quienes principalmente se daba el nombre de *nazarenos,* sino todos y cada uno de los judíos y paganos que habían obtenido directa o indirectamente su conocimiento de Cristo a partir de la fuente de los nazarenos —de qué extrañarse si no rendían bastante culto a Cristo como Dios?

57

Considerando las cosas en su mismísimo origen, aquellos tampoco hubieran querido conservar en modo alguno la ley mosaica, en el caso de que hubieran considerado a Cristo como algo más que un profeta extraordinario. Más aún, si lo

tomaron también por el Mesías prometido y lo llamaron como tal hijo de Dios, es indiscutible que no se referían a un hijo de Dios que fuera de la misma naturaleza que Dios.

58

Si a alguien le parece demasiado arriesgado conceder esto de los primeros judeocristianos, tendrá que conceder al menos que los ebionitas, es decir, los judeocristianos que antes de la destrucción de Jerusalén se establecieron en Pella a la otra parte del Jordán y que en el siglo IV todavía no conocían otro evangelio que el original hebreo de Mateos —digo que los ebionitas, según el testimonio de Orígenes, pensaban muy pobremente de Cristo, aunque no fuera exacto que recibieran ese nombre por su pobre [= ebionítica] manera de pensar.

61

En una palabra, la ortodoxia y los sectarios [Cerinto y Carpócrates], unos y otros, o bien no tenían ningún concepto de la persona divina de Cristo o bien tenían una concepción equivocada, mientras no se dispusiera de otro evangelio que la fuente hebrea de Mateo o los evangelios griegos derivados de la misma.

62

Si el cristianismo no iba a acabar durmiéndose como cualquier otra secta meramente judía, si tenía que arraigar entre los gentiles como una religión especial e independiente, era preciso que se hiciera adelante Juan y escribiera su evangelio.

63

Sólo su evangelio le dio a la religión cristiana su verdadera consistencia; sólo a su evangelio tenemos que agradecer que perdure aún la religión cristiana en esa consistencia a pesar de los ataques todos, y que perdure en lo sucesivo, probablemente mientras haya hombres que necesiten de mediador entre ellos y la Divinidad; esto es *eterno.*

64

Que, por tanto, no tenemos más que dos evangelios, el de Mateo y el de Juan, el Evangelio de la carne y el Evangelio del Espíritu, eso ya lo advirtieron los Padres de la Iglesia y, propiamente, no lo ha negado ninguno de los nuevos ortodoxos.

**[538]**

65

Y ahora me tocaría tratar de explicar aún cómo llegó a suceder que fueran tres los evangelistas que predicaron el Evangelio de la carne, si no es que ya lo he explicado. Pues, hablando con mayor precisión, tendría que explicar yo porqué, de entre muchos otros evangelios procedentes de la fuente nazarena, la iglesia conservó solamente, además del Evangelio de Mateo, los de Marcos y Lucas, puesto que el motivo que aduce san Agustín es difícil que satisfaga.

66

Expresaré brevemente mi opinión. La iglesia conservó a Marcos y Lucas después de Mateo, porque en muchos pasajes salvaban, en cierto modo, el abismo que hay entre Mateo y Juan, y el uno había sido discípulo de Pedro y el otro lo había sido de Pablo.

67

Esta es mi opinión, como digo, que ofrece una razón suficiente de que se haya puesto por este orden y no por otro a los cuatro evangelistas en casi todas las copias antiguas. Pues no está probado que sea ése, precisamente, el orden en que fueron escritos.

68

Mas aquí no puedo probar mi opinión, pues habría que hacerlo por inducción y no puedo reunir bastantes ejemplos para hacer de tal inducción una forma de demostración.

13. Justino (c. 100-167), filósofo del Logos, con quien siente Lessing gran afinidad. A los escritos que llamamos evangelios, llamábalos él «Memorabilia».

14. Ignacio de Antioquía, obispo y mártir, Padre Apostólico, muerto hacia el 110. Sus cartas colocan a la cabeza de cada comunidad cristiana a un obispo, como base de la unidad. El episcopado monárquico se da ya por hecho y obvio.

[**539**]

# RESPUESTA NECESARIA A UNA PREGUNTA MUY INNECESARIA DEL SEÑOR PASTOR GOEZE, DE HAMBURGO[1]

*Si licet, et, falsi positis ambagibus oris*
*Vera loqui sinitis* —— Ovidio.

*Primera entrega*
1778

No he tenido ningún reparo en declarar a *qué clase de religión me refiero cuando hablo de la religión cristiana.* Pero en lugar de la prueba que espero y que prometió el señor Pastor (a saber, la prueba de que *esa religión cristiana, sin la Biblia, se perdería irremisiblemente, que sin la Biblia no podría existir ni durar*), me oigo decir que es un absurdo exigirle semejante prueba.

«Esa exigencia, dice, es lo más absurdo que quepa pensar. En este asunto yo soy el que arguye, y el señor Lessing, el opositor. Yo sostengo una verdad que aceptan todos los cristianos razonables, todos los maestros de la iglesia cristiana, sin diferencia entre los partidos en que aquélla está dividida, sin exceptuar siquiera a los socinianos; una verdad que aceptan todos como proposición que está fuera de toda duda: *que la Biblia es el único fundamento doctrinal de la religión cristiana, sin el cual no podría ser probada, propagada, en suma, no podría existir*.»

No acepto esa terminología de cátedra, que hay que aclarar, tanto por lo que hace a él como a mí. Quien puede probar, no se hace rogar mucho. A continuación no quiero más que poner el dedo en la llaga y explicar rotundamente que:

1) No es verdad que todos los maestros de la iglesia cristiana, sin diferencia entre los partidos en que aquélla está dividida, tengan a la Biblia como a único fundamento doctrinal de la religión cristiana;

2) Los socinianos tienen ganada sin más la partida en cuanto se ponga a la Biblia como único fundamento doctrinal de la religión cristiana.

[**540**] 1. Como es notorio, los maestros de la iglesia cristiano-católica están tan lejos de aceptar a la Biblia como fundamento doctrinal *único* de la religión cristiana[2], que no lo consideran siquiera como el *principal,* por cuanto creen que la autoridad de la Biblia se subordina en último término a la autoridad de la iglesia, por cuanto no se trata, según ellos,

tanto de lo que la Biblia dice, cuanto de lo que dice la iglesia que dice o que hubiera podido decir la Biblia[3]. Algunos católicos que quieren hacer prosélitos entre los protestantes, se han manifestado en este punto más condescendientes, pero me es igual: la verdadera doctrina de la iglesia romana no hay que determinarla según esos pocos ejemplares con dos caras. Todos y cada uno de los *fieles* católicos creen *en* la Biblia y *a* la Biblia porque son cristianos, mas no son cristianos porque crean *a* la o *en* la Biblia. —Y ahora me agradaría saber con qué derecho pueden un pastor luterano y un abogado corrompido amenazar con el fiscal imperial a un hombre, porque es bastante honesto como para preferir, en tanto luterano, acogerse a un dogma de la iglesia romana[4] antes que entregar toda la religión cristiana a las objeciones de los librepensadores, objeciones que afectan a la Biblia meramente y no a la religión; que se refieren meramente al libro en el cual, sola y únicamente, se ha de contener la religión, según el dogma verdaderamente nuevo, y no demostrado hasta hoy día, de los luteranos estrictos. —Esos señores son los que tendrían que guardarse a sí mismos del fiscal imperial. Porque no costará gran cosa hacerle comprender al fiscal imperial que ellos y sus congéneres son los únicos intrigantes, que alimentan y mantienen el rencor que se profesan mutuamente y que deberían deponer, ya de una vez, los partidos religiosos tolerados en el Imperio alemán; rencor que alimentan condenando como no cristiano cuanto sea católico, y no tolerando, por cobarde prudencia, en los devastados y aburridos *confiniis* de ambas iglesias a nadie absolutamente, ni siquiera a un pobre escritor a quien nunca se le ocurrió hacerse un partido[5].

2. Lo que digo de los socinianos, es cosa manifiesta. Quien no introduce la divinidad de Cristo en el Nuevo Testamento, quien quiere sólo sacarla del Nuevo Testamento, a ése se la discuten pronto[6]. Por eso aceptan los socinianos muy a gusto la afirmación de que tanto la divinidad de Cristo como el resto de las verdades de la religión cristiana tienen que demostrarse partiendo únicamente de los escritos de los Evangelistas y de los Apóstoles, y se puede demostrar muy fácilmente que quienes primero aceptaron esa afirmación, fueron también adversarios de la divinidad de Cristo: fueron los arríanos[7].

[**541**] O sea, sólo si el señor *Goeze* está dispuesto a refutar estos dos puntos y a corroborar lo contrario, le enviaré en todo caso la prueba de la proposición con que se ha comprometido y le presentaré la demostración de mis objeciones. Mas, hasta ese momento, no debe tomarme a mal que manifieste yo de entrada que él no *puede* demostrar eso que supone obstinadamente no *hacer falta* demostrar. Pues si lo que quiere decir no es que hay que aceptarlo sin prueba, habrá de estar probado al menos en otro lugar, y él puede perfectamente copiar, sin esfuerzo alguno, ese lu-

gar donde está probado, para vergüenza mía, o bien indicármelo con una sola palabra.

Digo que no me resistiré a presentar enseguida mis objeciones. Pero, ¿no llegaré demasiado tarde? ¿Acaso no ha tirado por tierra el señor Goeze, con un solo lugar de *Ireneo,* mis 20 objeciones, de golpe? «Como los Padres de la Iglesia, dice, tienen más peso, según el señor Lessing, que la Biblia» —(¡Calumnia! Lo que pasa es que los escritos del Nuevo Testamento, para mí, no pesan mucho más que los primeros Padres de la Iglesia)—, «voy a proponerle un pasaje de Ireneo, que puede echar por tierra de una vez su parloteo y en general las 20 proposiciones que aduce en su «*Respuesta*». Ese ilustrísimo Padre del siglo II escribe adv. Haer., lib. III, cap. I: *Non enim per alios dispositionem nostrae salutis cognovimus, quam per eos, per quos Evangelium pervenit ad nos, quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum*[8]. Ya se verá *a su tiempo* si el señor Lessing tiene un surtido de lugares patrísticos que basten para echar por tierra este testimonio»

Lo que se ve ya *ahora,* es que el señor *Goeze* hará muy mal papel en el anunciado torneo, si, con la prisa, no se prepara mejor. —¿Ha leído al citado Ireneo? Imposible. Dios sabe de qué polémica luterana habrá recogido esa única citita. Porque, contra toda gramática y todo contexto, le da un sentido que no es el sentido de Ireneo, sino el de la polémica luterana en que recogió ese texto. —Porque, en suma, Ireneo en ese lugar no dice en absoluto que la *Escritura* haya sido el fundamento y pilar de nuestra fe. Si hubiera querido decir eso, tendría que haber escrito: *in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futuris.* Pero no dice *futuris,* dice *futurum,* y no se refiere a scripturis sino a evangelium, que aquí no significa los cuatro evangelios, sino el contenido esencial de los Evangelios, con independencia de que fuera puesto por escrito. El mismo señor *Goeze,* en la traducción que adjunta de ese lugar, no lo ha construido de otro modo. Y construir tan fáciles palabras de un modo para luego entenderlas de otro, es cosa que sólo podría [**542**] pasarle a él. El *Evangelio* es el fundamento y pilar de nuestra fe; ¿quién va a negarlo? Sólo que el Evangelio es tanto un praeconatum como un scripturis traditum, y el futurum se ha de referir tanto a aquello como a esto. El Evangelio meramente *predicado* ha de poder ser el fundamento y pilar de nuestra fe, tanto como el Evangelio *escrito.* —Este es el verdadero sentido de Ireneo, y ello se echa de ver incontestablemente en el capítulo que sigue, y cuando especialmente en el número 4 dice: *Quid autem si neque Apostoli quidem Scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi Traditionis, quam tradiderunt iis, quibus commitebant ecclesias*[9]; ¿creyó también, como *Goeze,* que la religión cristiana se hubiera hundido necesariamente si los Apóstoles no hubieran escri-

to nada? Cuando sigue diciendo: *Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum, eorum qui in Christum credunt sine charta et atramento, scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem, et veterum traditionem diligenter custodientes, in unum Deum credentes, fabricatorem coeli et terrae et omniun quae in eis sunt, per Christum Jesum Dei Filium*[10]; ¿enseñaba también, como *Goeze,* que, sin la Escritura, el Espíritu Santo no es capaz de nada, que no es posible una fe sin Escritura? Cuando, luego de aducir al pie de la letra la *regulam fidei* de entonces, añade: *Hanc fidem qui sine litteris crediderunt, quantum ad sermonem nostrum barbari sunt: quantum autem ad sententiam, ad consuetudinem, ad conversationem, propter fidem perquam sapientissimi sunt, et placent Deo, conversantes in omni justitia, et castitate, et sapientia*[11]; ¿consideró también imprescindible, como *Goeze,* que todos y cada uno de los cristianos utilicen la Biblia? ¿Me hubiera condenado por imaginarme a un pueblo que es cristiano sin necesidad de Biblia?—

Lo que más arriba dije de los arríanos, que parecen haber sido los primeros en exigir que se les mostrara en primer lugar en los escritos neotestamentarios la divinidad de Cristo, se basa en lo que sabemos del desarrollo de la disputa en el concilio de Nicea. ¿No podría dar cabida el señor Goeze a la historia de este concilio entre las fuentes aducidas, contra cuya utilización protesta en la p. 136? Sirvan las siguientes proposiciones para mostrar de antemano el curso que tomará a su debido tiempo mi prueba[12].

[1]

La victoria de la Sagrada Escritura sobre la herejía, o la fuerza de la Sagrada Escritura para determinar la ortodoxia, se vio, en el mismo concilio de Nicea, ser bien poca. Con la Escritura no se resolvió absolutamente nada en ese concilio[13].

[**543**]

[2]

*Arrio* y sus filósofos siguieron en sus trece y no se consiguió que abrazaran la ortodoxia más que dos de ellos. Pero, ¿cómo?

[3]

Uno de esos filósofos fue maravillosamente iluminado por la mera *regula fidei,* por la mera profesión de fe[14].

[4]

Así que, aún entonces, no era cosa extraña la cooperación del Espíritu Santo con la nueva profesión de fe[15].

[5]

En cambio no se vio la mínima huella de cooperación del Espíritu Santo con los supuestos lugares claros de la Escritura.

[6]

Pues el segundo filósofo no fue *convencido* por dichos lugares, sino *persuadido* por un par de comparaciones humanas que ni siquiera hacían mucho al caso[16].

[7]

En efecto, a los padres ortodoxos ni por pienso se les ocurrió siquiera *proponerse* probar el dogma ni sirviéndose de la Escritura.

[8]

No presentaron su dogma cual verdad contenida clara y distintamente en las Escrituras, sino cual verdad que viene directamente de Cristo y que les fue transmitida fielmente pasando de padres a hijos[17].

[9]

Es decir, probaron sólo que la Escritura no contradice a esas tradiciones.

[**544**]

[10]

Y el uso que según eso hacían de la Escritura, era completamente distinto del que luego se nos ha impuesto, que ya no se pregunta qué es lo que se nos *ha* transmitido, antes bien, apoyándose directamente[18] en la sola Escritura, se determina lo que se nos *debiera* haber transmitido.

[11]

Si se debiera prescindir absolutamente de la tradición, habría que suponer que un hombre razonable, sin saber lo más mínimo acerca del cristianismo, podría deducir y entresacar de los escritos del Nuevo Testamento, sola y exclusivamente, todo el cristianismo. Y dudo mucho de que eso fuera posible.

[12]

Lastima que no se pueda hacer semejante experimento, pues que es muy difícil que un hombre razonable eche mano de los escritos del Nuevo Testamento, si no conoce de antemano el cristianismo. Y aún no se ha encontrado la manera de olvidarse de esa supuesta fuente única, una vez ya se ha recurrido a ella[19].

[**545**]

## DATOS Y NOTAS

1. Con estas páginas acaba prácticamente la polémica entre el Pastor Goeze y el bibliotecario Lessing. Este había dado a conocer todos los elementos de su nuevo planteamiento. Goeze ya no respiró. Un año después apareció en los periódicos un ataque villano, acusando a Lessing de soborno, de haber aceptado un dinero de la judería de Amsterdam para publicar fragmentos de una obra donde se atacaba al judaísmo. Con el nombre de su yerno político, publicó una breve defensa contra el infundio: *Más puntual informe de la historieta de los mil ducados, o Judas Iscariote segundo* (LM, XIII 380 ss.).

Enseguida se desentendió de las pequeñeces que la polémica había suscitado, y se trasladó y concentró en la esfera donde se podían mostrar, en la experiencia estética, las posibilidades encerradas en la doctrina final del individuo espiritualmente guiado por la verdad interior que hay que saber ver en los libros revelados. En «*Natán el Sabio*» cobrarían verbo y gesto los fantasmas de la polémica con la ortodoxia y la letra, con el fanatismo farisaico y el obtuso. Y con «*Natán el Sabio*» acabaría de decir y dejaría dicho lo que, sobre la religión de la Humanidad, tenía que decir.

2. Cfr. Concilio de Trento, sesión IV: *Decreto sobre los libros sagrados y las tradiciones que hay que aceptar:* «...la verdad y la disciplina se contienen en los libros escritos y en las tradiciones no escritas...» (E. S. 1501.) —Lessing no quiere decir católico-romana, sino cristiano-católica, por su consideración fundamentalmente *cristiana* de todas las comunidades que invocan a Cristo como Señor.

3. Cfr. ib. 1506, *Decreto sobre la Vulgata y sobre el modo de interpretar la Sagrada Escritura:* «...el sentido que dio y da [a la Sagrada Escritura] la Santa Madre Iglesia, a la cual corresponde juzgar cuál es el verdadero sentido e interpretación de las santas Escrituras...»

4. El crítico que diga que Lessing era muy astuto y que buscó enfrentar en el consistorio a los católicos y a los protestantes —como hiciera Pablo con fariseos y saduceos a cuenta de la doctrina de la resurrección (Hechos 23, 6 ss.)—, se pasa de astuto. Para eso no tendría que haber escrito antes: «La roca sobre la cual está edificada la Iglesia de Cristo, es esa regula fidei y *no Pedro y sus sucesores*» (subrayado de Lessing) (*Respuesta necesaria,* 7). Por supuesto, Lessing era astuto y tenía que serlo [**546**] para llegar hasta donde quería llegar entre tantas dificultades como ofrecían los intereses en juego, pero no llegaba nunca, por principio, a deformar su juicio o a mutilar su doctrina o a fingir su opinión, es decir, entendía, si algo, que la política didáctica tiene un límite (cfr. *Educación,* 47 [p. 584]; *Leibniz. Penas eternas* [p. 298-300]). En el punto que nos ocupa, simplemente no cree que el catolicismo esté superado *sin más* por el biblicismo luterano.

5. Pocas veces se han escrito palabras más lúcidas y doloridas sobre la miseria de las Confesiones, exclusivistas y tajantes recíprocamente, como quienes se reparten algo más que la Verdad, y luego coincidentes en no dejar vivir a quienes se retraen...

6. Los socinianos (cfr. aquí p. 508 n. 34), en efecto, afirmaban que Dios era unipersonal y que Cristo era meramente hombre, maestro y no redentor. En la Escritura admitían que podía haber errores en cosas de menor monta, y cuando la razón encontraba dificultades en un versículo de la Sagrada Escritura, le daban la

vuelta, o, como decían con un vocablo al que alude aquí Lessing, *introducían* (inventaban) otro sentido. La Escritura era fuente y norma única de lo cristiano, para ellos, que prescindían de todo lo demás con mayor eficacia que las iglesias luterana y reformada (cfr. 524 n. 5).

7. LM, XVI 251-252.

8. «Porque la economía de nuestra salvación no la hemos conocido más que mediante quienes nos hicieron llegar el Evangelio que, primero, nos predicaron y, luego, por voluntad de Dios, nos transmitieron por escrito, y que tenía que ser fundamento y columna de nuestra fe.»

9. «Pues ¿qué? Si no nos hubieran dejado los Apóstoles las Escrituras, ¿no hubiera sido necesario seguir los ordenamientos de la tradición transmitida por ellos a quienes ponían al frente de las iglesias?»

10. «Ordenamientos que aceptan muchos pueblos bárbaros, que creen en Cristo *sin papel ni tinta,* con la salvación escrita por el Espíritu Santo en sus corazones, conservando con diligencia la tradición de los antiguos, creyendo en el Dios único creador del cielo y de la tierra y de cuanto hay en ellos mediante Jesucristo Hijo de Dios.»

11. «Quienes creyeron *sin escritos* en esta fe, son bárbaros por lo que atañe a nuestra lengua, pero por sus ideas, su modo de vida, su trato, son sumamente discretos merced a la fe, y agradan a Dios viviendo con toda justicia y castidad y sabiduría.»

12. Cfr. aquí p. 549, *El filósofo en el concilio.* —El tema arriano, como el sociniano, interesaba a Lessing por dos motivos: el primero, por razón del principio de conocimiento, a ver si es principalmente la Escritura o la tradición (*regula fidei*); el segundo, por razón de la divinidad del Verbo o de Cristo, que negaban los arríanos y socinianos. En este escrito se ocupa directamente del primero de esos puntos. En *El filósofo en el concilio,* del otro.

El concilio de Nicea organizó largas y libres discusiones entre Padres y filósofos. Lessing cree que estos filósofos eran neoplatónicos porfirianos. Fueron llevados al concilio no sólo por Arrio, sino por Eusebio, obispo de Nicomedia, hombre liberal que había acogido comprensivamente a Arrio y también a su doctrina. Así que no se trataba de tropeles de filósofos, como en próximos concilios irrumpirían tropeles de monjes con sus bastones y fervores... Los filósofos se limitaban a discutir correctamente y a sonreír. El libro II de Gelasio Cícico sobre los hechos del concilio niceno, recoge ampliamente estas discusiones (cc. XII al XXIII, que precede inmediatamente a la expresión del consenso por parte de los Padres, a la exposición de la fe católica y a la excomunión de Arrio). La presencia de los filósofos, de la filosofía, en el concilio, tiene para Lessing un sentido clave: es el encuentro de la razón con la revelación y es la muestra práctica de cómo tratar el insoluble conflicto en que entra [**547**] la razón con las Escrituras cuando de éstas se pide lo que no pueden dar: textos claros, por ejemplo, sobre la divinidad del Verbo y del Espíritu, textos o textos claros sobre el «cómo» de los misterios... («ne quaeras quomodo, o philosophe... perscrutari tentans quae inscrutabilia sunt») (Gelasio II, 198 E). —La alocución inicial del emperador, en Nicea, fue liberal, algo de romana tuvo todavía: «Plures quidem illustres vias humano generi ad suam redemptionem, magni Dei omnipotentis justitia praeparavit, et inter alias insigniorem illam et maxime refulgentem, et quasi legis suae sanctissimae summam, quae nos omnes in sancta ecclesia catholica... congregavit» (Gelasio II, 158

B). Mas, «la diversidad de vías para llegar a Dios», según los obispos y presbíteros y «laicos expertos en dialéctica» (J. Burckhardt), tenía que ceder ante unas Escrituras ¡divinamente inspiradas! (Gelasio II, 166 CD). Así que la tolerancia era, por la concepción del texto y del libro, imposible en adelante. El texto era sagrado.

13. En su inicial alocución se extrañó y escandalizó el emperador de que los obispos no se pusieran de acuerdo, siendo así que disponían de unas Escrituras ¡divinamente inspiradas, que «enseñaban con evidencia lo que haya que pensar acerca de lo divino»! Buscaba el consenso acerca de los dogmas apostólicos, y, pues que no se producía, proponía se resolviera recurriendo a «los testimonios de los escritos divinamente inspirados» (Gelasio II 166 CD). Para determinar la ortodoxia, no sirvió allí ni sirve, piensa Lessing, la Escritura. Pero a la razón la tuvieron y entretuvieron, ya allí, en el ejercicio de saber leer en las Escrituras lo que ya sabía previamente, y de empezar a leer algunos misterios insospechados. Porque la revelación ha de revelar algo y ha de revelárselo a *la razón* precisamente. Y este empleo de las Escrituras era el acertado.

14. Cfr. *Un filósofo en el concilio,* p. 549. El mismo filósofo explicó cómo lo habían convencido: recitándole la *regula fidei* en la virtud o fuerza divina, es decir, del Espíritu Santo. «Se volvió a sus discípulos [el filósofo de repente convencido] y les dijo: ...Quamdiu verbis contendebamus, verba verbis opposui, et objecta, dicendi arte refelli, sed ubi pro verbis divina virtus ex ore dicentis prodiit, non potuerunt amplius verba virtuti resistere...» (Gelasius, II 178 BC; cfr. también p. 525 nota 8).

15. Cfr. *Demostración en espíritu y fuerza,* p. 444. Gelasio (II 171 C) presenta a algunos confesores y obispos taumaturgos entre los Padres de Nicea: «Talibus igitur viris usque ad ea tempora florebat ecclesia, ex quibus plurimi Nicaenae Synodo interfuerunt.» ¿Para qué escribir libros sobre los dogmas apostólicos o para qué recurrir a la dialéctica, ¡si se contaba con el espíritu y la fuerza!?

16. Gelasio II 178 D ss.

17. Gelasio II 174 D: «*Unam divinitatem et eamdem ejus essentiam credimus et confitemur secundum sanctam illam jam olim a domino per sanctos ejus apostolos et antiquos patres nostros, qui illam apostolorum fidem illibatam conservarunt, nobis ab initio traditam fidei veram dogmatum integritatem, parati ex Sancti Spiritus arbitrio per plurima divinarum scripturarum testimonia demonstrare haec ita se habere.*»

18. «Directamente.» Pues que, como documentos del siglo I ó II, no cabe duda alguna de que las Escrituras ofrecen muchos e interesantes puntos de apoyo. Pero no fueron escritas para que contuvieran toda la doctrina cristiana, ni para explicarla toda, ni muchas veces para explicarla siquiera... —Cfr. *Tesis extraídas de la historia de la iglesia,* n. 11 (p. 528); *Respuesta necesaria,* nn. 12-14 (p. 521).

19. Estos dos últimos parágrafos presentan un problema que empezó a sentirse en el siglo XVIII y que cada día ha ido siendo mayor y más apremiante. Lessing y Goethe lo insinuaron con bastante claridad para quienes quisieran enterarse. Es éste: la literatura neotestamentaria, o buena parte de ella, o la mayor parte de ella, ¿atraería como lectura, si no ocupase la iglesia el lugar político, social, económico, histórico que ha ocupado y ocupa? ¿Esa literatura se defendería por sí misma, como [**548**] literatura religiosa o filosófica o histórica, igual que se defienden ciertos tratados gnósticos, o la literatura pitagórica u órfica? Cuando deje de ser litera-

tura oficial y preceptiva, ¿será muy buscada, o bastante buscada? Y si es buscada, ¿lo es o lo será por su valor teológico o literario propio, o por haber sido de hecho, durante milenio y medio, el libro elemental de una gran religión? Este es un problema que debería preocupar precisamente a quienes *creen* en esos escritos y desean que los demás crean también.

La imposición del estudio de esos escritos, ha resultado funesta. Ha servido para ver que no son necesarios para aumentar el nivel de moralidad individual y social, etc.

[**549**]

# EL FILÓSOFO EN EL CONCILIO[1]

Yo no llevo al filósofo a ningún lugar, a ninguna reunión, donde no tenga algo que buscar alguna vez.

Pues por lo menos los cristianos de los *primeros* siglos, a un hombre que viera las cosas y actuara a la luz de la sola razón, que se diera completamente por satisfecho con esa luz y que no buscara otra cosa más que hacer y mantener todo lo limpia y clara posible esa luz; digo que los *primeros* cristianos a un hombre así, es decir, a un filósofo, lo consideraban tan poco peligroso que no sólo lo escogían espontáneamente muchas veces como árbitro de sus discusiones teológicas, sino que consentían fuera también portavoz de los maestros cristianos.

Además del caso del primer concilio ecuménico de Nicea, no sé si habrá o no muchos más casos semejantes[2]; pero este único ejemplo ya es suficiente para probar en cuán buenos términos convivían antaño dos poderes que ahora se hostigan tan reciamente.

La noticia que nos da Gelasio[3], en su *Historia del Concilio de Nicea,* acerca de esas tropas auxiliares de la filosofía, con cuyo refuerzo se presentó allí Arrio, es sumamente digna de nota. Probable me parece que fueran todos de la escuela de Porfirio, porque Constantino mandó expresamente que los arríanos se llamaran porfirianos desde entonces.

Uno de éstos, en especial, desempeñó un papel extraordinario, si se puede aplicar también esta expresión al caso en que el protagonista se limita fundamentalmente a sufrir. Ello es que había [**550**] discutido admirablemente varios días sucesivos con los Padres ortodoxos reunidos ante gran concurrencia. Los más claros lugares de la Escritura que aducían éstos contra él, no podían con él en absoluto; recurría a escapatoria tras escapatoria y, cuando creían tenerlo ya bien agarrado, se escurría con sus sofisterías las más veces. Por eso estaba tan engreído que entraba siempre orgulloso en la pacífica asamblea y se ———[4]. Aquello llegó a constituir un gran escándalo; hasta que, finalmente, se levantó un hombre por completo iletrado (uno de los santos confesores que asistía con el obispo) y solicitó la venia para poder meterse con el filósofo. Quienes conocían a ese buen hombre y sabían cuán simple e ignorante era, se lo prohibieron seriamente para que no se expusiera a ser objeto de burla de los enemigos de la Verdad. Mas *el confesor se mantuvo* en su propósito, se puso de pronto en pie y dijo: «En nombre de Jesu Christi, la Palabra de Dios, que estuvo siempre con el Padre, ¡escucha, oh filósofo, la doctrina de la Verdad! No hay más que un Dios, que creó cielo y tierra y cuanto hay en ellos, que formó del polvo al hombre y que lo mantiene

todo mediante su Palabra y su Espíritu Santo. Esa Palabra, filósofo, es el Hijo de Dios[5].»

# DATOS Y NOTAS

1. Se trata de un proyecto de elaborar el capítulo XIII del libro II, de Gelasio. Lo estaba preparando en julio o agosto de 1778, cuando lo sorprendió la prohibición de proseguir la polémica con Goeze (LM, XVI 424). El título es del mismo Lessing, y la primera afirmación anuncia que no considera anecdótico que en Nicea tuvieran algo que hacer los filósofos. Como siempre, dada la complejidad de las intenciones de Lessing (Dilthey), no basta tampoco con señalarle a este borrador de proyecto un solo propósito. Apunta al encuentro de la razón y la revelación y, concretamente, al encuentro de la razón con la pluralidad divina que se da en el caso de la divinidad del Verbo del Dios uno y único. Apunta al hecho de que la razón aceptara aplicarse al estudio de esa verdad de la revelación. (Cfr. Jacob Burckhardt, *La época de Constantino el Grande* [Del paganismo al cristianismo se titula en la versión castellana], pp. 354 ss.; Eduard Schwartz, *El emperador Constantino y la iglesia cristiana,* Madrid, 1926, pp. 187 ss.; H. Chadwik, *The Early Church.* Londres, 1967.)

2. Cfr. LM, XV 358, 30 ss.-359 (*Collectanea*), donde recoge la idea de que los filósofos son gente apropiada para jueces en las disputas de los primeros cristianos con los paganos. Y trata dos casos (disputas con Marción y con Manes) de cuya autenticidad duda por no encontrar imparciales en ellas a los filósofos (que se inclinan hacia el cristiano, protegido del emperador).

3. Gelasio de Cícico, que compuso poco después del 475 una *Historia eclesiástica* que contiene la historia del oriente cristiano en tiempos de Constantino el Grande. Sus noticias requieren contraste y filtro.

4. El texto de Lessing estaba interrumpido así en el original.

5. Su nombre era Pafnucio. Había sufrido martirio y le arrancaron un ojo. El emperador besó la cuenca vacía del ojo, pues sentía gran respeto de los sencillos confesores. Para Lessing es también el exponente del cristiano simple y sólido, que recita su *regula fidei.* Aquí, la *regula fidei* contiene la fórmula trinitaria «y algo más».

[**553**]

# SOBRE UNA PROFECÍA DEL CARDANO RELATIVA A LA RELIGIÓN CRISTIANA[1]

.

[1]
Kerolt a Tutilo

———Incluso si se cumple la predicción, tampoco es seguro que se trate de una auténtica profecía. Porque lo que predice irreflexivamente el fanático, puede cumplirse aproximadamente por casualidad. Por tanto, para que se dé una auténtica profecía no basta simplemente con que se cumpla, sino que se ha de cumplir en el mismo sentido en que se la hizo y por los mismos motivos por que se la hizo. Pero ¿quién podrá estar seguro de ese sentido y esos motivos, dado el lenguaje fluctuante y enigmático de que suelen servirse los profetas?

Puede suceder que un verdadero profeta profetice en falso, como vemos en el ejemplo de Jonás[2]. ¿Por qué no va a ser posible que haga una profecía verdadera un falso profeta?———

¿Quiere usted un ejemplo de una profecía verdadera hecha por un falso profeta?

*Cardanus* profetizó en torno a fines del siglo XVI que, hacia el año 1800, se produciría un gran cambio en la religión cristiana.

¿No es muy probable acaso que se cumpla esa profecía? O más bien, ¿no es indiscutible que ya se ha cumplido?

¡Cuán diferente es el cristianismo de este siglo XVIII del cristianismo de los diecisiete siglos anteriores!——

Y no obstante *Cardanus* fue todo lo más un charlatán muy culto, pero de ningún modo profeta——

[**554**]

[2]
Tutilo a Kerolt

———Paso a tratar ahora de esa extraña profecía del *Cardanus* de que usted habla. Le concedo no haber oído hablar nunca de ella. Sabía yo que *Cardanus* tuvo el mal gusto de trazar la carta astral de la natividad de Cristo, pero no que se lo hubiera hecho también a la religión cristiana. ¿Dónde está eso?

Y aunque así fuera, pues muy bien. Aguardemos el cuarto de siglo que nos queda y ya hablaremos entonces de su cumplimiento. Pues no entiendo lo que usted dice de que se haya cumplido ya———

[3]
Kerolt a Tutilo

Está en los libros de *rerum varietate*, donde *Cardanus* escribe: Si esto es así, es preciso que el año 1800 después de Cristo se produzca un gran cambio en las leyes de Cristo. Con sus mismas palabras: *Quod si ita est, necesse est anno Christi 1800 magnam mutationem futuram esse in Christi lege*. Están en el libro segundo, capítulo onceno. Ahora digo yo: la condición que pone *Cardanus*, ese *quod si ita est* [si esto es así], es una condición inexacta, pues ello no es así. Y no obstante, partiendo de esa condición falsa, ha preanunciado[3] algo muy verdadero.

Pues que ya se ha cumplido la cosa anunciada[3] para el 1800, de ello no le quepa a usted duda. Él mismo dice a continuación que la fecha puede caer algo más arriba o más abajo; y algo más arriba o más abajo no hace al caso. Basta con que haya preanunciado el gran cambio que ha acontecido en nuestros tiempos y está aconteciendo con la religión cristiana, y con que lo haya anunciado aproximadamente. Nada más quería decir yo.

Por lo demás, si, tocante al cambio mismo, no me entiende usted o es que no quiere entenderme, eso no puede saberlo nadie mejor que usted.

[555]

## DATOS Y NOTAS

1. Publicación póstuma. En las *Collectanea* (LM XV, l77 ss.) recogió una nota sobre esta profecía del Cardano. La nota no alude al cumplimiento de la profecía, y fue escrita entre 1768 y 1774/5 (Muncker). Este mismo autor dice que los escritos de Reimarus (y la envergadura de la renovación de la religión revelada que ello llevaba consigo) es lo que indujo a Lessing a caer en la cuenta de la verdadera profecía del falso profeta. Según esto, habría redactado este boceto en el invierno de l777/8. Lessing conoce el trabajo de G. H. Kanz donde éste, basándose en cómputos del Apocalipsis, predice para el año 2000 la instauración del milenio del Reino de Dios. Hizo su recensión en 1751, y quedaba a la espera de que los críticos serios dijeran si se trataba de una aportación atendible (como exégesis del Apocalipsis) o de «fanatismo cronológico» (LM, IV, p. 308 s.).

2. Es curiosa la interpretación lessinguiana del libro de Jonás y de la profecía de este profeta que quería quedar bien como profeta. A Lessing debió de llamarle la atención el Dios misericordioso que deja de castigar porque ahí en Nínive «no distinguen su mano derecha de la izquierda» (Jonás, 4, 11).

3. Emplea ahora no el verbo *predecir,* sino el verbo *anunciar, preanunciar* — verbo éste con que, en alemán, se expresa el *anuncio del Evangelio.* No creo que el cambio de vocabulario sea inocente.

[**557**]

# DONDE MI ÁRABE PRUEBA QUE LA VERDADERA DESCENDENCIA DE ABRAHÁN NO SON LOS JUDÍOS SINO LOS ÁRABES[1]

Y ello porque éstos descienden de Ismael que fue con toda seguridad hijo de Abrahán, y no descienden de Isaac que, ciertamente, era hijo de Sara, pero sólo Dios sabe si era también hijo de Abrahán. Sospecha que refuerzan los siguientes puntos:

1. La coincidencia del tiempo en que Sara dio a luz a Isaac, con el tiempo en que estuvo en casa de Abimelech[*2].

2. Varias circunstancias menores que en la misma Biblia parecen apuntar hacia dicha sospecha, como:

a) el nombre de Isaac, que quiere decir «*se reirán*» (Génesis, 17, 19)[4]. Ahí parece haber algo más que el mero asombro de que una Sara ya anciana diera un hijo a su aún más anciano marido[5].

b) La expulsión de Ismael junto con Agar, porque Ismael se burlaba y carcajeaba[6]. ¿De qué, sino de que su buen padre se había dejado colar bonachonamente un hijo ilegítimo? Según la versión de Michaelis resultaría como si Ismael se hubiera reído del convite ofrecido por Abrahán con ocasión del destete de Isaac. Mas, aunque así fuera, algún motivo creyó tener para considerar ridículo ese convite.

[**558**] c) El versículo 12 del cap. 21, donde dice Dios a Abrahán: por Isaac será *llamada* tu descendencia; mientras que de Ismael se dice en el versículo 13: porque *es* tu descendencia[7].

d) ¿No cabría tal vez encontrar por ahí una explicación de la disposición de Abrahán a sacrificar a Isaac? Esa tentación, de la que se hizo luego una prueba divina, le habría sobrevenido en un acceso de celos. Se le despertó el amor por su verdadero hijo expulsado y quiso quitar del medio al otro.

---

[*] El escritor mismo ha previsto las consecuencias normales que podrían seguirse de dicha coincidencia de tiempos, como se echa de ver sobradamente de la aseveración previa y tan circunstanciada sobre que Abimelech ni la tocó. Pues cuando estuvo Sara en el palacio del rey de Egipto, no se hizo aseveración alguna tocante a este asunto sobre el rey. (N. d. Lessing)[3].

[**559**]

## DATOS Y NOTAS

1. Escrito póstumo. Título de Karl Lessing, que procuró imitar a su hermano («mi» árabe...) Surgido en torno a l77l/74 (Zscharnack), o bien en 1776/7 (LM, XVI, 302). El tema lo constituye un asunto doméstico de Abrahán, del que arrancan y en donde ven su arranque las tres grandes religiones «afectivas» (Dilthey), es decir, las tres grandes religiones que sienten personalistamente a Dios, y personal y afectivamente la relación del individuo y el pueblo con El. Abrahán ha recibido de Dios una promesa, que es un pacto; pero es viejo ya, y no tiene descendencia. Su mujer, Sara, le allega una esclava para que vea un hijo propio, y la esclava, Agar, le pare a Ismael. Luego viene la promesa divina de vivificar el seno de la anciana Sara, que, en efecto, concibe y pare, con general asombro, a Isaac, el hijo de la promesa. Risa y alegría general; pero hay sonrisas equívocas. La sonrisa mortificante de Ismael hace que Sara le pida a su marido que expulse de casa a Agar y a su hijo. Lo hace Abrahán con pena. (Cfr. Génesis, cc. 15-22.)

En este fragmento cuya redacción actual recoge diversas fuentes, resuenan ecos del tema de la prehistórica dispersión de clanes en el Medio Oriente. Es curioso leer la interpretación del percance y del problema doméstico de Abrahán en general, en exégetas de las tres religiones. Pues que el percance no está, ni mucho menos, zanjado: es historia en vigencia. Los filósofos que sonrieron en Nicea presenciando las disputas y riñas entre los Padres, sonreirían aquí —mejor dicho, renacidos en el siglo XVIII, sonrieron, presenciando el alegato judío, cristiano e islámico, pretendiendo cada cual ser la auténtica descendencia de Abrahán. Si la autenticidad tiene que ver con la sangre, la disputa es entre el judío y el árabe [= musulmán] (cfr. *Corán,* azoras II 128 ss.; III 67 ss.; XI 74 ss.; XIX 50-55; XXXVII 101, etc.). Pero el rabino Pablo de Tarso le dio un vuelco al problema: la promesa trasciende el vínculo de la sangre; la autenticidad está en la promesa pura (Romanos, 4; 9, 6-13; Gálatas, 3, 15 ss.).

El fragmento éste en concreto se relaciona sin duda con las páginas escritas por Reimarus sobre el pueblo judío, así como con la antes citada traducción del Pentateuco, de Michaelis. Desde luego la racionalista exégesis de Reimarus (que tendía a buscar una explicación lo más natural y lo más meramente humana posible, así como [**560**] la exégesis ortodoxa buscaba una explicación lo más milagrosa y sobrenatural posible), está en línea con este ensayo de explicación psicológica (asunto de celos entre mujeres y entre hijos). Pero la intención de Lessing trasciende todo interés meramente bíblico o exegético; la página recoge una de las tramas más decisivas en la *Educación del género humano*: cuál es el pueblo elegido, aquél a cuyo través se enhebra la obra educadora de la Sabiduría celestial y que es beneficiario de la bendición divina; una bendición no absolutamente ajena a intereses políticos, como se verá en otro confuso episodio que también da lugar a un pleito en torno a una bendición (Gén. 25, 19-34, esp. 23).

2. Cfr. Génesis cc. 20 y 21, 1 s.

3. Cfr. Génesis 12, 9 ss. (la misma historia de la separación de Abrahán y su mujer, en Egipto). Lessing no conocía, obviamente, las distintas fuentes de uno y otro relato. El cap. 12 responde a un estadio inferior de moralidad, en que el servirse de la propia mujer para medrar no era cosa tan nefasta. Simone Weil (*Carta a un religioso,* p. 11) también piensa que Abrahán comienza por prostituir a su

mujer. El capítulo 20 es un «doublet» de la fuente E, sacerdotal, que repitió la historia precisamente para aclararla y para que no cupieran dudas sobre la moralidad del Patriarca. Cfr. *Comentario bíblico* «*San Jerónimo*», I, 95. Pero Lessing ha captado perfectamente una *situación* de la familia de Abrahán que es, el mismo tiempo, una situación de la historia universal. Y es, creo, el interés fundamental del fragmento para Lessing.

4. Lessing sigue ahí la exégesis de Michaelis (Helmut Göbel), que acababa de publicar una versión anotada del Pentateuco.

5. En el relato salen a flor todas las risas del mundo: la sonrisa de Dios, que favorece; la risa de Abrahán, que se alegra y asombra; la de Sara, que se burla (Peterson), se alegra y asombra; la risa, que dan por supuesto unos y otros, de los vecinos que se alegrarán y asombrarán; y la risa de Ismael —tal vez inducida, claro, por su madre—, cuya exégesis hace Lessing. Chain (*Le livre de la Genèse,* París 1951, p. 260) dice: «*Dans J la pensée demeure profane: l'evénement ferá rire les gens... au rire d'Abraham* (*c. 12*) *feront écho le rire de Sara* (*18, 12*) *et celui d'Ismael* (*21, 9*).» —En el *Corán,* los sentimientos de Sara son también de risa y de asombro (azora XI, 73-75).

6. Gén. 17, 19; 21.

7. Naturalmente, la exégesis cristiana, tanto reformada o luterana como católica, no ve así la diferencia entre «llamar» y «ser». La llamada *de Dios* es precisamente la que conferirá el ser de Abrahán como padre de la promesa y de la fe. Cfr., por ejemplo, Leenhardt, *L'epitre de Saint Paul aux Romains,* 1957. Es el vuelco que ejecuta Pablo de Tarso.

De todos modos, el argumento de san Pablo valdría aún más si Isaac no fuera hijo de Abrahán según la carne. No sería el primer «escándalo» de ese tipo en la genealogía del Salvador, según el N. T. (Cfr. la genealogía de san Mateo).

[**561**]

# LA RELIGIÓN DE CRISTO[1]

(1780)

> Pues el Padre quiere tener también tales adoradores.
>
> S. Juan[2]

[1]

Cabe plantearse el problema de si Cristo fue algo más que hombre. Pero, puesto caso que haya existido, está fuera de toda duda que fue hombre verdadero y que nunca dejó de serlo[3].

[2]

En consecuencia, la religión de Cristo y la religión cristiana son dos cosas completamente distintas.

[3]

Aquélla, la religión de Cristo, es la religión que, como hombre, tuvo y practicó Cristo mismo, la que todo hombre puede tener en común con él, la que ha de querer tener en común con él todo hombre cuanto más elevado y amable sea el carácter que se haga de Cristo en tanto mero hombre[4].

[4]

Esta, la religión cristiana, es la religión que tiene por verdadero haber sido Cristo más que hombre y que lo convierte, incluso como hombre, en objeto de veneración.

[5]

Es incomprensible cómo puedan darse en Cristo, en tanto una y [**562**] la misma persona, esas dos religiones juntas: la religión de Cristo y la cristiana.

[6]

Es casi imposible encontrar en uno y el mismo libro las doctrinas de entrambas. Por lo menos es evidente que aquélla, a saber, la religión de Cristo, se contiene en los Evangelistas de modo completamente distinto que la religión cristiana.

[7]

Contiénese en ellos la religión de Cristo en los términos más claros y distintos.

[8]

En cambio, la religión cristiana se contiene de manera tan incierta y equívoca [en los Evangelistas] que apenas si hay un lugar al que, desde que el mundo es mundo, hayan asociado dos personas un mismo pensamiento[5].

[**563**]

## DATOS Y NOTAS

1. Póstumo. Ya Dilthey señaló que este escrito surge mientras elabora Lessing la segunda parte de la *Educación del género humano,* según constaba externamente, además, por la fecha que encabezaba el manuscrito: 1780. Con este escrito da concepción clara a una de sus intuiciones básicas acerca del desarrollo humano en los dos últimos milenios: en Nicea se consagra una fe que representa y constituye un paso adelante con relación al mensaje de Cristo y sus apóstoles. Comienza ahí la religión cristiana, la religión trinitaria del *momento correspondiente al Hijo.*

2. Juan, 4, 23 s.

3. ¿Fue Cristo algo más que hombre? He ahí un *problema.* —La ortodoxia no quería que fuera un problema: tenía que ser evidente por pruebas históricas. La neología semiarriana y el arrianismo tampoco lo querían aceptar precisamente como problema, también querían tenerlo claro y resuelto. Pero claro no está en el Nuevo Testamento —no está claro ni lo que quieren los unos ni lo que quieren los otros, dirá aquí Lessing otra vez. La razón tiene un trabajo que hacer en este punto.

4. «Charakter» en el original. Kluge, *Ethymologisches Wörterbuch,* señala que Thomasius y Leibniz han actualizado la significación que diera Teofrasto a dicha palabra: condición moral principal, principal característica moral. Creo que en esa dirección apuntan los adjetivos «elevado y amable». Desde luego no creo pueda traducirse el vocablo con el otro sentido, puesto en circulación en el siglo XVIII, desde el *caractère* francés, que significa oficio y posición, función. —En este § 3 está latente el tema de cómo se representaba Lessing el paso de la oscuridad de la doctrina de la divinidad de Cristo en el Nuevo Testamento a la claridad de esa doctrina en Nicea —claridad y distinción.

Cfr. *Literatura reciente,* carta 49 (aquí pp. 235).

La tesis de que la religión de Cristo es la misma que la judía, en perfecta continuidad y sin novedad alguna, es del Pseudo-Barnabas (Quacquarelli, *op. cit.,* p. 30).

5. Cfr. *Axiomata,* p. 497.

[**565**]

# OBSERVACIONES SOBRE UN INFORME ACERCA DE LOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS ACTUALES[1]

1780

Poco a poco me iré ocupando de las nueve preguntas, pero me encaminaré sólo a la sexta y a la novena, que consideran el tema desde el punto de vista político, que tanta polvareda levanta con el único propósito de que el punto de vista teológico aparezca tanto más importante.

Ya en la cuestión primera:

> ¿Cuál es el contenido de los movimientos presentes de tipo religioso, particularmente los que se producen en la iglesia evangélica?

me chocó una nimiedad, a saber: ¿cómo es que en el título de este escrito se expresa de otra manera el objeto de esta pregunta? ¿Cómo es que aquí se habla de movimientos religiosos presentes y allí de movimientos religiosos actuales? ¿Se cree decir exactamente lo mismo con ambas expresiones? ¿O algo distinto con cada una de ellas? Si se cree decir lo mismo, ¿por qué esa infantil variación? Si algo distinto, ¿para qué ese trampantojo?

Pero el *para qué* se encuentra enseguida. Los *presentes* movimientos religiosos, fueron también los de *antaño.* Si se contestara convenientemente a esta primera pregunta ¡cuánta luz podría echar sobre todas las otras! Pero dudo de que la anterior respuesta dé esta luz, pues una división no es una definición. Una vez establecido qué son movimientos religiosos en general, de entrada se busca aturdirnos [**566**] con lamentaciones de que, por desgracia, ahora se detectan movimientos de esos en todos los estamentos de la cristiandad, tanto entre los grandes como entre los estudiosos, tanto entre los estudiosos como entre los hombres corrientes.

Los movimientos religiosos son movimientos, y los movimientos son cambios visibles que afectan al orden en que están las cosas, unas tras otras.

Pero ¿dónde están esos cambios visibles tanto de las religiones en general como de las diferentes sectas religiosas? En Europa por lo menos, las sectas de la religión cristiana por lo menos, mantienen hace ya mucho tiempo, recíprocamente, la misma correlación que adquirieron cuando

cuajaron. Ni los católicos han obtenido la mínima preponderancia sobre los protestantes ni los protestantes sobre los católicos. Uno podría atreverse incluso a afirmar que ni siquiera lo han intentado. Aunque el deseo de prevalecer dentro de sus propios límites lleva a un partido a extralimitarse muchas veces, sin embargo eso mismo no deja de sucederle al otro partido, y anduvieron equilibradas las balanzas por cuanto la Providencia le largó algún as ora a un partido ora al otro.

Lo que la pregunta llama movimientos, tendría que haberse llamado, todo lo más, fermentaciones. No es que las fermentaciones no sean movimientos, pero son movimientos que no cambian el movimiento en que se halla la cosa que fermenta en relación con todo lo otro, sino que contribuyen a la aclaración y crecimiento de la cosa misma.

Pues ni esto deben hacer, se dirá, porque no pueden hacerlo sin que la cosa que fermenta se haga mejor o peor de lo que era antes, y en consecuencia sin cambiar, junto con el orden del valor, el orden de la utilidad en que se hallaba [la cosa que fermenta] con las cosas de su índole, orden que debería ser el único que tendrían que tener las cosas de un mismo lugar.

Pero no se repara en que la fermentación se extiende a la naturaleza entera, pues ésta tiene por doquier la misma mezcla de las partes. Cuando fermenta un barril de mosto en una cava, todos los barriles se ponen en fermentación y, si la pasan sin estropearse, son todos relativamente mejores o peores de lo que eran antes de fermentar.

Lo mismo pasa con las religiones. Una contagia a la otra; nunca se mueve una sola. Los mismos pasos que cumple la una para mejora o empeoramiento, los cumple poco después la otra, como vimos cuando la Reforma. Todos los pasos decisivos con que mediante la Reforma aventajó a los católicos la iglesia protestante, los [**567**] dieron a su vez pronto los católicos. La influencia del Papado en el Estado no es hoy día menos benéfico que la influencia de la iglesia evangélica. En efecto, si se quiere impedir esta influencia, si se quiere que [la iglesia evangélica] actúe sobre sí misma y expulse de sí toda materia heterogénea, se pondrá de golpe detrás del Papado tanto cuanto un día le llevara la delantera.—

# DATOS Y NOTAS

1. Escrito póstumo. De fines de 1780, según consta en carta a Elisa Reimarus. Lessing ya estaba enfermo y seguramente no llegó a responder a todo el cuestionario (cfr. LM, XVI, 528 n. 1). Quizá excepción hecha de algunas cartas, sea ésta la última página escrita por Lessing.

El duque de Braunschweig había recibido un cuestionario de un organismo eclesiástico (evangélico) imperial, y se lo pasó a Lessing para que lo contestara.

Lessing descubre la intención política del cuestionario religioso. Denuncia asimismo la miseria confesional, que quiere mantener un statu quo olvidándose de que un día se rebeló contra otro statu quo. Recuerda su tesis del tipo definitivo que encarna cada Confesión o secta, así como su lugar fijo en el orden de las cosas según el antes y el después. Recuerda también la imposibilidad de que se mueva algo en el mundo sin que se mueva el todo, y señala la estructura monádica del movimiento: fermenta el individuo, se contagia la fermentación a todos los individuos, y así adelanta el todo constituido de partes estéticamente autónomas y metafísicamente comunicadas en la unidad.

Lessing por último indica la inevitabilidad de que vaya cambiando el orden de cosas a pesar de la resistencia de quienes creen que ni por fermentación hay que permitir el cambio. —«Pues ni esto deben hacer, se dirá.» En estas consideraciones, se deja sentir la presión de quienes, en la segunda mitad del siglo XVIII, empujaban hacia formas más racionales de vida y hacia las consiguientes reformas (cfr. Rudolf Vierhaus, Deutschland im 18. Jahrhundert: soziales Gefüge, politische Verfassung, geistige Bewegung, en: *Lessing und die Zeit der Aufklärung,* p. 19: «...las gentes cultas burguesas que —justo como compensación de su falta de poder de hecho— subrayaban con valentía cada vez mayor el deseo de que predominaran la razón, el pensar crítico, la humanidad ilustrada y los sentimientos puros en todas las esteras de la vida...».

[**569**]

# HERCULES Y ONFALA[1]

[1774]

A.—Explícame este cuadro.

B.—Son Hércules y Onfala.

A.—Eso es nombrarme el cuadro, no explicármelo.

B.—No veo nada más en él.

A.—Tanto peor. Mira, ese de ahí, ese atleta con una rueca, vestido de ajustada púrpura mujeril, es...

B.—Hércules.

A.—Que no —es un flamante *filósofo.* Y ésa, esa bella ninfa despótica, emperejilada de modo horriblemente cómico, es...

B.—Onfala.

A.—¡Quita! —Es nuestra querida *teología.* El filósofo le ha colgado su demostración y ha puesto en su mano un palurdo sorites. Para ello se ha metido el filósofo en la falda de púrpura de ella, que tan bien sienta a su musculoso cuerpo, y ahora está ahí sentado, hilándole la rueca.

B.—Pero ¿por qué lo amenaza ella con el palurdo sorites?[2]

A.—Es que tiene que hilar más fino.

# DATOS Y NOTAS

1. Póstumamente publicado. No se trata de un fragmento sino de una pequeña pieza acabada. Su redacción cae por el año 1774 (cfr. LM XVI 254).

Cuando Hércules pretende una vez más ser purificado por el doble crimen cometido dando muerte a Ifito y robando las yeguas, el oráculo le dice que se redima vendiéndose como esclavo. Hermes lo pone en venta y lo compra Onfala, reina de Lidia y viuda. Y durante tres años la sirve en gran diversidad de trabajos hercúleos. Mas, «durante la esclavitud de Hércules con la reina Onfala, se produce entre ambos un amoroso idilio, acompañado de uno de los más célebres "travestismos" de toda la mitología: Hércules se viste las ropas de Onfala (o ropas de mujer en todo caso) y se dedica a hilar con rueca y huso, mientras ella se cubre con la piel del león y empuña la clava y las flechas de Hércules. Este famosísimo cambio de ropas y de adminículos no aparece nunca, sin embargo, hasta la época augústea...» (A. Ruiz de Elvira, *Mitología clásica,* Gredos, Madrid 1975, pp. 241, 245 s.).

Este pasaje de la mitología pagana le sirve a Lessing para ilustrar lo que desde bien pronto denunció él como una de las tragedias del siglo: el travestismo filosófico de la teología entonces progresista que disolvía en una (insana) razón las sanas verdades (religiosas) con un gesto de acomodación apostólica que al final dejaba a los parroquianos sin razón y sin religión.

Leibniz había dado nueva posibilidad de tratar seriamente el adagio medieval que hace de la «philosophia ancilla theologiae», denunciando además la teoría de la doble verdad (la verdad filosófica y la teológica) y mostrando prácticamente su continuidad. El tema lo habían tocado Abrahán Calov (1617-1686) y el escocés Roberto Baronio, reclamando, también sirviéndose de otra escenografía, que a Agar (a la segunda mujer de Abrahán, a la criada, a la filosofía) la echaran de casa si se rebelaba. «Algo de bueno hay en estas respuestas, comentaba Leibniz, pero como podría abusarse de ellas y comprometerse indebidamente las verdades naturales y las reveladas...» (*Teodicea,* intr. n. 17). Sobre Agar, cfr. Génesis cc. 16 y 21.

2. Sorites, p. 443, nota 42.

# OBRAS FINALES

*Casa donde vivió en Berlín*

[**573**]

# LA EDUCACIÓN DEL GÉNERO HUMANO[1]

Berlín, 1780

> Haec omnia inde esse in quibusdam vera, unde in quibusdam falsa sunt. AUGUSTINUS
>
> [Todas estas cosas son verdaderas en cierto sentido por la misma razón por la que en otro sentido son falsas. AGUSTÍN][2]

## *Prólogo del editor*[3]

En mis contribuciones he dado a conocer la primera parte de este artículo[4]. Ahora estoy en condiciones de publicar el resto.

El autor se colocó ahí en una altura desde la que cree ver algo más de camino que el que le viene prescrito para el día de hoy[5].

Pero no aparta de su sendero a ningún apresurado caminante cuyo deseo, no sea otro que alcanzar presto alojamiento para la noche. No exige que el panorama que le encanta a él, encante también la vista de los demás.

De esta suerte, pensé que se le podía dejar estar donde está y admirándose de lo que se admira.

¡Si de la inmensa lejanía, ni ocultada ni desvelada del todo a su mirada por un crepúsculo limpio, trajera el autor consigo un indicio[6] al menos de algo que a menudo me tuvo perplejo!

Me refiero a éste. —¿Por qué no nos limitamos a ver en todas las religiones positivas[7] el curso conforme al cual pudo, sólo y únicamente, desarrollarse en cada sitio la inteligencia humana y deberá seguir desarrollándose aún, en vez de reírnos o indignarnos contra alguna de ellas? En el mejor de los mundos nada merecería esa mofa e indiferencia de nuestra parte, ¿y tendrían que merecerla solamente las religiones? ¿Intervendría Dios en todo menos en nuestros errores?

[**574**]

## LA EDUCACIÓN DEL GÉNERO HUMANO

§ 1

Lo que es la educación para el individuo, es la revelación para el género humano.

§ 2

La educación es una revelación que acontece al individuo, y la revelación es una educación que aconteció y acontece todavía al género humano[8].

§ 3

Éste no es el lugar de entrar en averiguaciones sobre lo útil que pueda ser en pedagogía considerar la educación desde este punto de vista. Pero en teología es seguro que puede ser de gran utilidad y resolver muchas dificultades el concebir la revelación como educación del género humano[9].

§ 4

La educación no le da al hombre nada que no pueda alcanzar éste por sí mismo; le da lo que podría alcanzar por sí, sólo que lo tiene más fácil y rápidamente. Igualmente, la revelación no le da al género humano nada que no pueda alcanzar también la inteligencia humana librada a sí misma; al contrario, le dio y le da las más importantes de esas cosas, sólo que con anticipación[10].

§ 5

Y así como no es pedagógicamente indiferente el orden en que se desarrollan las fuerzas del hombre, así como la educación no puede dárselo todo de una vez al hombre, del mismo modo tuvo que guardar Dios en su revelación un orden, una cierta medida[11].

§ 6

Por más que se proveyera enseguida al primer hombre con el concepto de un Dios único, fue no obstante imposible que este concepto participado y no adquirido permaneciera mucho tiempo en su pureza. No bien empezó a elaborarlo la razón humana librada a sí misma, partió al Único Inconmensurable en diversas partes más [**575**] mensurables, caracterizando de diversa manera a cada una de esas partes[12].

§ 7

Así surgieron, naturalmente, el politeísmo y la idolatría. Y a pesar de que siempre y en todas partes hubo algunos hombres sabedores de que se trataba de extravíos, ¡quién sabe los millones de años que hubiera errado por esos senderos la razón humana si no pluguiera a Dios reorientarla con un nuevo golpe de timón!

§ 8

Pero como ya no podía ni quería revelarse a *cada individuo*[13], se escogió *un pueblo* para darle una educación particular. Y escogió precisamente al pueblo más grosero, al más indisciplinado, para poder empezar con él desde el principio.

§ 9

Y ese pueblo fue el israelita, de quien se ignora completamente qué clase de culto practicara en Egipto. Pues tan despreciables esclavos no podían tomar parte en el culto de los egipcios, y el. Dios de sus padres había llegado a serles por entero desconocido[14].

§ 10

Quizá le habían prohibido expresamente los egipcios tener algún dios o algunos dioses; quizá lo habían arrojado a la creencia de que no hay dios, de que no hay dioses, de que tener dios, tener dioses es un privilegio de los mejores, de los egipcios, y ello para poderles tiranizar con tanta mayor apariencia de equidad[15]. —¿Actúan de manera muy diferente los cristianos, aun hoy, con sus esclavos?

§ 11

Así, pues; al principio diose a conocer Dios a este pueblo meramente como el dios de sus padres, no más que por darles a entender y acostumbrarles a la idea de que también les correspondía tener un dios[16].

**[576]**

§ 12

Enseguida, mediante los milagros con que los sacó de Egipto y los estableció en Caná, se les mostró como un dios que es más poderoso que cualquier otro dios.

§ 13

Y como continuaba manifestándose como el dios más poderoso de todos —cosa que solamente puede serlo *uno—,* los fue acostumbrando poco a poco al concepto de *único.*

§ 14

Pero, ¡qué lejos quedaba todavía este concepto de único, del verdadero concepto trascendental de único, que tanto tardaría la razón en inferir con seguridad del concepto de infinito![17]

§ 15

Aunque los mejores del pueblo pudieron aproximarse más o menos al verdadero concepto de único, durante mucho tiempo no pudo el pueblo elevarse hasta ahí, Y éste fue el único verdadero motivo de que el pueblo abandonara tan a menudo al Dios único y creyera haber encontrado al único, es decir, al más poderoso, en cualquier otro dios de algún otro pueblo[18].

§ 16

Mas, pueblo tan rudo, tan torpe para pensamientos abstractos, tan sumido aún en la infancia, ¿de qué clase de educación *moral* iba a ser capaz? De ninguna más que de la propia de la infancia: educación mediante castigos y premios sensibles e inmediatos.

§ 17

Y aquí convergen otra vez educación y revelación[19]. No podía Dios darle todavía a su pueblo otra religión, otra ley que una de cuya observancia o inobservancia esperara o temiera, respectivamente, ser feliz o desgraciado aquí en la tierra, pues sus miras todavía no iban más allá de esta vida. No sabía de la inmortalidad del alma, no anhelaba ninguna vida futura[20]. Revelarle ya ahora estas cosas a las que tan poco avezada estaba su razón, ¿qué otra [**577**] cosa hubiera sido más que incurrir Dios en el defecto del apresurado pedagogo que prefiere hacer adelantar al niño y vanagloriarse de él, en lugar de darle una sólida enseñanza?

§ 18

Pero, preguntará alguien, ¿para qué educar a tan rudo pueblo, un pueblo con el que tenía que empezar Dios tan de abajo? Contesto: para poder utilizar luego en el decurso del tiempo con tanta mayor seguridad como educadores de lodos los demás pueblos a algunos miembros de ese pueblo. En él educó a los futuros educadores del género humano. Eso vinieron a ser los judíos; sólo judíos podían llegar a serlo, sólo varones de un pueblo educado así[21].

§ 19

Pues, sigamos. Cuando, hecho a golpes y caricias, creció el crío y llegó a los años de la discreción, arrojólo de pronto su padre al extranjero,

donde al cabo se enteró del bien que tuviera en casa de su padre, sin saberlo[22].

§ 20

Mientras conducía Dios a su pueblo elegido por todos los grados de la educación infantil, habían proseguido los demás pueblos del orbe su camino a la luz de la razón. Los más de ellos se habían quedado muy por detrás del pueblo elegido; sólo algunos se le habían adelantado. Es lo que sucede también con los niños a quienes se deja crecer por sí mismos: muchos se quedan en estado completamente tosco y unos cuantos se autoforman maravillosamente.

§ 21

E igual que estos pocos afortunados no constituyen prueba alguna contra la utilidad y necesidad de la educación, tampoco la constituyen contra la revelación los pocos pueblos paganos que, incluso en el conocimiento de Dios, parecieron aventajar hasta el día de hoy al pueblo elegido. El niño que recibe educación empieza con pasos lentos pero seguros; alcanza tarde al niño bien dotado de la Naturaleza, pero le alcanza, y en lo sucesivo ya no es alcanzado de él.

[**578**]

§ 22

De modo semejante. Dejando aparte la doctrina de la unidad de Dios, que se encuentra y no se encuentra en los libros del Antiguo Testamento; —digo que el hecho de que en éstos falten completamente, como poco, la doctrina de la inmortalidad del alma y la doctrina, relacionada con ésta, del castigo y del premio en la vida futura, no constituye tampoco prueba alguna contra el origen divino de dichos libros. A pesar de ello, con todos los milagros y profecías ahí contenidos, puede explicarse la cosa. Pues, suponiendo que no sólo se hubiera *echado de menos* en ellos esas doctrinas, suponiendo incluso que *no* hubieran sido siquiera *verdaderas,* suponiendo que todo se acabara para los hombres en esta vida; ¿estaría por ello menos demostrada la existencia de Dios? ¿Sería por ello Dios menos libre, sería menos conveniente que se encargara Dios por sí mismo del destino temporal de algún pueblo de esa Humanidad pasajera? Los milagros que hizo en favor de los judíos, las profecías que les hizo poner por escrito, no las habría hecho sólo en favor de los pocos mortales judíos en cuyo tiempo acaecieron y fueron recogidas por escrito, sino también en favor de todo el pueblo judío, de todo el género humano, que perduraría tal vez eternamente aquí en la tierra, aunque el individuo, judío o no judío, muriera aquí definitivamente[23].

§ 23

Insisto. La ausencia de aquellas doctrinas en los escritos del Antiguo Testamento no prueba nada contra su divinidad. Moisés fue un enviado de Dios, aunque la sanción de su ley se extendiera solamente a esta vida. Pues, ¿por qué se había de extender más allá? Se le envió al pueblo *israelita,* al pueblo israelita de *entonces, y* su encargo se acomodó perfectamente a los conocimientos, capacidades, opiniones del pueblo israelita de *entonces,* así como al talante del *venidero.* Y con eso basta.

§ 24

Hasta ahí tenía que haber llegado Warburton[24], sin pasar adelante. Pero este sabio varón tensó el arco demasiado. No contento con que no perjudicara a la misión de Moisés la ausencia de aquellas doctrinas, quería incluso que fuera una prueba de la misión divina de Moisés. ¡Si hubiera intentado obtener esa prueba basándose en la conveniencia entre tal ley y tal pueblo! Pero recurrió a un [**579**] milagro que habría durado ininterrumpidamente desde Moisés hasta Cristo, milagro que consistiría en que Dios habría hecho feliz o desgraciado a cada judío en la medida en que lo mereciera su obediencia o su desobediencia a la ley. Este milagro habría suplido la falta de aquellas doctrinas sin las cuales no podría subsistir ningún Estado, y semejante suplencia demostraría justamente lo que a primera vista parecería negado por la falta de aquellas doctrinas.

§ 25

¡Suerte que Warburton no pudo fundamentar y dar visos de probabilidad de ninguna manera a ese milagro continuo en el que hizo consistir la esencia de la teocracia israelita! Porque si hubiera podido —entonces sí que hubiera hecho verdaderamente insolubles las dificultades. —Por lo menos a mí.— Porque hubiera hecho dudoso el asunto de cuya reinstauración tenía que encargarse Moisés con su misión divina, asunto que Dios no quería dar a conocer entonces, pero tampoco quería dificultar.

§ 26

Me explicaré recurriendo al contrapunto de la revelación. Un libro elemental, para niños, puede muy bien saltarse algún que otro punto importante de la ciencia o del arte que expone, si el pedagogo considera que tal punto no está aún al alcance de la capacidad de los niños para quienes se escribe. Lo que no se puede hacer en modo alguno es que el libro elemental contenga cosas que entorpezcan o alarguen el camino que conduce a alguno de los puntos importantes omitidos; antes bien hay que dejar cuidadosamente abiertos a los niños todos los accesos. Desviarles de uno solo de dichos accesos, o ser causante de que lo encuentren con retraso,

convertiría en defecto esencial el carácter incompleto de un libro elemental.

§ 27

Así también, en los escritos del Antiguo Testamento, en esos libros elementales destinados al pueblo israelita, pueblo rudo y no habituado a pensar, pudieron faltar por completo las doctrinas sobre la inmortalidad del alma y la retribución futura, pero no podían contener absolutamente nada que pudiese siquiera aplazar la puesta en marcha, hacia esa gran verdad, del pueblo para el que se escribieron esos libros. Y ¿qué lo hubiera *atrasado* más, por no decir otra [**580**] cosa, que el prometer para esta vida aquella maravillosa retribución y que lo prometiese Aquél que no deja de cumplir nada de lo que promete?

§ 28

Porque si del desigual reparto de los bienes de esta vida, donde al parecer tan poco se toma en consideración a la virtud y al vicio, no se deduce precisamente la más rigurosa prueba en favor de la inmortalidad del alma y de la otra vida, vida en la cual quede resuelto aquel nudo; no cabe duda al menos de que la inteligencia humana, sin aquel nudo, hubiera tardado en llegar —o no hubiera llegado nunca— a mejores y más rigurosas pruebas. Pues, ¿qué hubiera podido empujarla a la búsqueda de esas pruebas mejores? ¿La mera curiosidad?

§ 29

Algún que otro israelita hubo de extender las promesas y amenazas divinas, que se referían al conjunto del Estado, a cada uno de los miembros del mismo, y estar poseído de la fe en que el piadoso tiene que ser también feliz y en que el desgraciado, o que se vuelve desgraciado, es porque lleva castigo de su desmán, castigo que se le convierte en bendición no bien se deja de desmanes. —Uno de esos israelitas parece haber escrito el libro de Job, pues el plan del mismo rezuma ese espíritu[25].

§ 30

Pero no fue posible que la experiencia cotidiana corroborara esta fe. O es que esta fe estuvo por siempre en el pueblo que tenía esta experiencia, por *siempre* en orden al conocimiento y aceptación de la verdad que todavía no le era familiar. Pues cuando el piadoso era absolutamente feliz y de su felicidad formaba también parte que el negro pensamiento de la muerte no interfiriera en su alegría y que muriera anciano y *saciado de vida*[26], ¿cómo iba a poder anhelar otra vida, cómo iba a meditar en algo que no anhelaba? Y si no meditaba en ello el piadoso, ¿quién tenía que

hacerlo? ¿El malvado? ¿El malvado que sentía el castigo de su desmán y que, al maldecir esta vida, renunciaba bien a gusto a cualquier otra?[27]

§ 31

Mucho menos desviaba del rumbo el que algún que otro israe-[**581**]-lita negara directa y expresamente la inmortalidad del alma y la retribución futura porque la Ley no se refería a ello. La negación de un individuo —aunque hubiera sido el mismo Salomón— no detenía el progreso de la inteligencia general; además, en y por sí mismo, era ya una prueba de que el pueblo había dado un gran paso en el camino de la verdad. Pues los individuos no niegan más que aquello sobre lo que cavilan muchos, y cavilar sobre lo que antes no preocupaba en absoluto ya es tener andado la mitad del camino al conocimiento[27a].

§ 32

Reconozcamos que es heroica la obediencia que observa los mandamientos de Dios sencillamente porque son mandamientos de Dios y no porque Dios haya prometido recompensar en esta vida y en la otra a quienes los cumplen; es heroico cumplirlos aun desesperando completamente de la recompensa futura y sin estar seguro del todo de la recompensa temporal.

§ 33

Un pueblo educado en semejante obediencia heroica a Dios, ¿no iba a estar dispuesto, no iba a ser más capaz que todos los otros de llevar a cabo planes divinos muy especiales? —Que el soldado, obediente a Riegas a su capitán, se convenza, encima, de la capacidad de su capitán, y ya me dirás qué no será capaz de llevar a cabo con él.

§ 34

Hasta entonces había adorado el pueblo judío en su Jehová al Dios de mayor poder más bien que al Dios de mayor sabiduría entre los dioses; como a Dios celoso, le había temido más que amado: prueba también de que los conceptos que tenía sobre su Dios altísimo y único no eran los conceptos correctos que hemos de tener sobre Dios. Mas, había llegado el tiempo de que se ampliaran y perfeccionaran, de que se rectificaran esos conceptos; para lo que se sirvió Dios de un medio completamente natural, de una medida más justa y mejor, conforme a la cual tuvo ocasión el pueblo de valorar a Dios.

[**582**]

§ 35

En vez de compararle, como hiciera hasta ahora, con los ídolos miserables de las rudas pequeñas tribus vecinas con las que vivió en rivalidad permanente, empezó a confrontarle, durante el cautiverio bajo el poder del sabio persa, con la esencia de todas las esencias tal cual la conociera y venerara una razón más ejercitada[28].

§ 36

La revelación había dirigido a su razón y ahora era la razón la que iluminaba a su revelación.

§ 37

Éste fue el primer servicio recíproco que se prestaron la una a la otra. Y al autor de entrambas le resulta tan poco deshonrosa semejante recíproca influencia, que sin ella vendría a ser superflua una de las dos.

§ 38

El hijo enviado a tierras extrañas vio a otros hijos que sabían más, que vivían más decorosamente, y se preguntó avergonzado: ¿por qué no sé yo también eso?, ¿por qué no vivo así yo también? ¿No deberían haberme enseñada esto también en mi casa paterna y, además, no deberían haberme retenido allí? Se pone entonces a rebuscar otra vez en sus libros elementales, que durante largo tiempo le dieran la impresión de ser una porquería, con la intención de echarles las culpas. Pero, mira por dónde, advierte que no se les puede echar las culpas, que la culpa de no saber eso y de no vivir así, es solamente suya[29].

§ 39

Como ahora, por influjo de la doctrina persa, más pura, ya no veían los judíos en su Jehová simplemente al mayor de todos los dioses nacionales, sino a Dios; como podían encontrarlo y mostrárselo a los demás en sus Santas Escrituras nuevamente escrutadas, tanto más que se encontraba realmente en ellas; como concibieron tan grande horror de todas las representaciones sensibles de Dios, cual tuvieran siempre los persas o bien se les enseñó haberlo en esas Escrituras, ¿de qué admirarse si encontraron gracia a los ojos [**583**] de Ciro por su culto divino que ciertamente no llegaba con mucho al nivel del Sabaísmo puro, pero que, no obstante, supo ponerse muy por encima de las burdas idolatrías predominantes en la tierra judía de que salieran?[30]

§ 40

Talmente ilustrados acerca de sus propios desconocidos tesoros, retornaron y fueron un pueblo completamente distinto, cuyo primer cuidado fue perpetuar entre ellos esta iluminación. Pronto hubo que dejar de pensar en caídas e idolatrías entre ellos. Pues se puede ser infiel a un dios nacional, pero nunca a Dios, una vez se le ha conocido.

§ 41

Los teólogos intentaron explicar de diversos modos este completo cambio del pueblo judío. Y uno de ellos, que ha demostrado muy bien la insuficiencia de todas esas diversas explicaciones, quiso recientemente dar como verdadera causa del cambio «el manifiesto cumplimiento de las profecías orales y escritas acerca del cautiverio de Babilonia y la restauración». Pero ésta puede ser la verdadera causa sólo en cuanto presupone los conceptos ya mejorados sobre Dios. Los judíos habían tenido que aprender que el hacer milagros y la predicción del futuro es cosa de solo Dios, que ellos habían atribuido también a los falsos dioses, razón por la cual milagros y profecías habíanlos impresionado hasta ahora tan poco y tan fugazmente.

§ 42

No cabe duda de que, la doctrina de la inmortalidad del alma, la conocieron los judíos también durante su estancia entre los caldeos y los persas. Luego, en Egipto, se familiarizaron más con ella en las escuelas de los filósofos griegos[31].

§ 43

Pero como, considerando sus Sagradas Escrituras, la doctrina de la inmortalidad del alma no era un caso como el de la doctrina de la unidad y propiedades de Dios; como ésta se la pasó toscamente por alto en las Escrituras un pueblo sensual, y la otra en cambio había que buscarla; como para ésta se requerían aún *ejercicios preliminares y* no se habían producido más que *alusiones* e *indicios,* la consecuen-[**584**]-cia fue naturalmente que la fe en la inmortalidad del alma no llegara a ser nunca la de todo el pueblo. Fue y acabó por ser solamente la fe de una cierta secta del mismo[32].

§ 44

Llamo *ejercicio preliminar* con vistas a la inmortalidad del alma, por ejemplo, a la amenaza divina de castigar en los hijos, hasta la tercera y cuarta generación, un desmán del padre[33]. Esto habituaba a los padres a vivir teniendo presente a su descendencia más remota y a sentir de antemano la desgracia que hubieran acarreado a esos inocentes.

§ 45

Llamo *alusión* a lo que tenía que picar la curiosidad y dar pie a una pregunta. Tal, esa expresión que se repite a menudo para hablar de la muerte: «se reunió con sus padres»[34].

§ 46

Y llamó *indicio* a lo que contiene ya un inicio a partir del cual se desarrollará la verdad aún no manifiesta. Así, la conclusión de Cristo tocante a la denominación *Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob.* Por lo demás, me parece que el indicio puede formularse como una verdadera prueba[35].

§ 47

La perfección *positiva* de un libro elemental consiste en tales ejercicios preliminares, alusiones e indicios, así como en la propiedad susodicha de que no dificulte ni ataje el camino que lleva a las verdades aún no manifiestas, cosa que constituiría la perfección *negativa* del mismo[36].

§ 48

A lo que hay que añadir todavía el revestimiento y el estilo. (1) El revestimiento de las verdades abstractas no postergables, en alegorías y en aleccionadores casos concretos narrados como realmente sucedidos. Tales son la Creación, narrada mediante la imagen del día que va viniendo[37]; la fuente del mal moral, mediante el relato del árbol prohibido; el origen de la multiplicación de las lenguas, con la historia de la edificación de la torre de Babel, etc.

[**585**]

§ 49

(2) Y el estilo —ya llano y sencillo, ya poético, completamente lleno de tautologías, pero de las que ejercitan la perceptiva por cuanto de pronto parecen decir otra cosa y en el fondo significan o pueden significar otra cosa:—

§ 50

Y ahí tenéis todas las propiedades buenas de un libro elemental tanto para niños como para un pueblo infantil.

§ 51

Pero, todo libro elemental sirve sólo para una cierta edad. Entretener al niño con el libro elemental más tiempo del que se tenía pensado, le resulta perjudicial. Pues, para entretenerle con él útilmente, en cierta medida siquiera, hay que poner en el libro elemental más de lo que en él se

encuentra, hay que meter más de lo que allí cabe. Hay que buscar y poner demasiadas cosas en las alusiones e indicios, apurar con exceso las alegorías, interpretar los ejemplos demasiado circunstanciadamente, exprimir las palabras en demasía. Esto confiere al niño una inteligencia mezquina, torcida, meticulosa; le hace misterioso, supersticioso, lleno de desprecio por lo que es comprensible y fácil[38].

§ 52

¡Justo lo que hacían los rabinos con sus libros! ¡Justo el carácter que infundían así en el espíritu de su pueblo!

§ 53

Lo que hace falta es que venga un pedagogo mejor y que le quite de las manos al niño ese libro elemental ya exhausto. —Y vino Cristo[39].

§ 54

Ya estaba madura para dar el segundo gran paso en su educación, aquella parte del género humano a la que encuadrara Dios en *un* plan pedagógico —y había querido encuadrar solamente la parte ya en sí unida por la lengua, la actividad, el gobierno y demás circunstancias naturales y políticas.

[**586**]

§ 55

Es decir había llegado en el ejercicio de su razón tan adelante esta parte del género humano, que para sus acciones morales necesitaba y era capaz de servirse de motivaciones más nobles y dignas que los premios y castigos con que hasta entonces fuera orientada. El niño se hace adolescente. Golosinas y juguetes ceden ante el deseo incipiente de ser tan libre, tan honrado, tan feliz como ve que es su hermano mayor.

§ 56

Hacía ya tiempo que los mejores de entre aquella parte del género humano se habían acostumbrado a guiarse por una *sombra* de esas elevadas motivaciones. Griegos y romanos lo hicieron todo por perdurar, después de esta vida, siquiera en el recuerdo de sus conciudadanos.

§ 57

Ya era hora de que una vida otra, *verdadera,* esperada para después de ésta, cobrara influencia sobre sus actos.

§ 58

Y así se convirtió Cristo en el primer maestro auténtico, práctico, de la inmortalidad del alma.

§ 59

El primer maestro *auténtico.* —Auténtico por las profecías que en él se cumplieron; auténtico por los milagros que realizó; auténtico por su propia revivificación después de la muerte, con que selló su doctrina. Dejo en el aire la cuestión de si hoy podemos demostrar esa vuelta a la vida; ese milagro. Igual que dejo en el aire quién fue la persona de este Cristo. Todo esto pudo ser entonces importante para la *aceptación* de su doctrina, mas ahora ya no lo es tanto en orden al conocimiento de la verdad de esa doctrina[40].

§ 60

El primer maestro *práctico.* —Porque una cosa es sospechar, desear, creer en la inmortalidad del alma como en una especulación [**587**] filosófica, y otra cosa es orientarse en la actividad interior y exterior según esa doctrina.

§ 61

Y esto por lo menos fue Cristo el primero que lo enseñó. Pues aunque con anterioridad a Cristo se había implantado en muchos pueblos la fe en el castigo reservado en la otra vida a las malas obras, sin embargo sólo se castigaba las malas obras que resultaban perjudiciales para la sociedad civil, y por eso encontraban su castigo también en esta vida. Mas estaba reservada a solo Cristo la exigencia de una interior pureza del corazón con vistas a la otra vida[41].

§ 62

Sus discípulos transmitieron fielmente esta doctrina. Y aunque no tuvieran otro mérito que el de haber dado curso general entre diversos pueblos a una verdad que parecía destinada por Cristo sólo a los judíos, ya por eso habría que contarles entre los favorecedores y bienhechores del género humano.

§ 63

Que mezclaran esta gran doctrina con otras menos convincentes y de utilidad menos considerable, ¿podría suceder de otro modo? No se lo reprochemos, sino inquiramos con seriedad si lo que pasa no es que esa mezcla de doctrinas se convirtió, precisamente, en un nuevo *golpe de timón* para la razón humana.

§ 64

Por lo menos, ya se ha visto por experiencia que los escritos del Nuevo Testamento en que se recogieron poco después esas doctrinas, llegaron a ser y siguen siendo el otro gran libro elemental del género humano[42].

§ 65

Hace mil setecientos años que la razón humana se ocupa en ellos más que en todos los demás libros y que recibe de ellos más luz que de todos los otros libros, aunque se trate solamente de una luz que pone en ellos la inteligencia humana misma.

[**588**]

§ 66

Es imposible que otro libro llegara a ser tan conocido de pueblos tan diversos; y es completamente indiscutible que el que se ocuparan de ese libro estilos del pensar tan dispares prestó a la inteligencia humana una ayuda mayor que si cada pueblo hubiera tenido su propio y particular libro elemental.

§ 67

También fue sumamente necesario que todos los pueblos tuvieran este libro durante un tiempo como el *Non plus ultra* de sus conocimientos. Pues el muchacho tiene que poner por encima de todo a su libro elemental ya sólo por una razón, a saber, para que la impaciencia de acabarlo no le arrastre a cosas para las que carece aún de base.

§ 68

Y lo que es aún ahora del mayor interés: —Cuídate tú, individuo más capaz, que pataleas y te indignas en la última página del libro elemental, cuida de que no noten tus condiscípulos, más débiles, lo que husmeas o vislumbras.

§ 69

Hasta que esos condiscípulos más flojos se aproximen a donde estás tú, será mejor que te vuelvas, una vez más, al libro elemental y que investigues si lo que tomas por variaciones metodológicas, por «tapagujeros» didácticos, no es algo más que eso[43].

§ 70

Ya se vio con ocasión de la doctrina sobre la unidad de Dios, que, en la infancia del género humano, también revela Dios directamente verdades meramente racionales, o que permite y hace que, durante un tiempo,

se enseñen verdades meramente racionales como si fueran verdades directamente reveladas, para su más rápida difusión y sólida fundamentación.

§ 71

Lo mismo cabe advertir en la adolescencia del género humano tocante a la doctrina de la inmortalidad del alma. En el segundo [**589**] gran libro elemental, se la *predica* como verdad revelada, no se la *enseña* como resultado de humanas conclusiones[44].

§ 72

Así como con relación a la doctrina de la unidad de Dios ya podemos ahora prescindir del Antiguo Testamento; así como, poco a poco, con relación a la doctrina de la inmortalidad del alma empezamos a poder prescindir también del Nuevo Testamento, ¿no cabría la posibilidad de que en éste se simularan aún otras verdades del tipo de ésas que hemos de considerar con asombro como reveladas hasta que la razón aprenda a deducirlas de sus otras verdades ya digeridas, y a relacionarlas con ellas?

§ 73

Por ejemplo, la doctrina de la Trinidad[45]. —¿Que pasaría si, luego de innumerables errores a derecha e izquierda, esta doctrina acabara por poner a la inteligencia humana en el camino de ver que es imposible que Dios sea *uno* en el sentido en que las cosas finitas son *uno;* que su unidad tiene que ser también una unidad trascendental que no excluye una suerte de pluralidad? —¿No tendrá Dios que tener por lo menos la más completa representación de sí mismo, es decir, una representación en la que se encuentre todo lo que hay en él mismo? Pero, ¿se encontraría en ella todo lo que en Dios mismo hay, si, de su *realidad necesaria,* así como del resto de sus propiedades, se diera meramente una representación, se diera meramente una posibilidad? Esta posibilidad agota la esencia de sus restantes cualidades, pero ¿también la de su realidad necesaria? Me parece que no. —La consecuencia puede ser o que Dios no tiene una completa representación de sí misino, o que esa representación completa es tan realmente necesaria como lo es él mismo, etc. —Ciertamente, mi imagen en el espejo no es más que una huera representación de mí, pues de mí no tiene más que lo que dejan en su superficie los rayos de luz. Pero si esa imagen tuviera *todo* lo que tengo yo mismo, sin excepción, ¿sería entonces una representación huera, o no sería, más bien, un verdadero doble de mí mismo? —Si creo reconocer en Dios un duplicado semejante, me equivoco tal vez sólo porque la lengua fracasa ante mis conceptos y porque siempre queda tanto de inefable que, quienes quieren ofrecer una idea popular de ello, difícilmente hubieran podido expresarse

de modo más comprensible y sencillo que apelando a *un hijo* engendrado desde la eternidad por Dios.

**[590]**

§ 74

Y la doctrina del pecado original. —¿Qué pasaría en fin de cuentas si todo nos llevara a la persuasión de que el hombre, en el *primero e ínfimo* de los peldaños de su humanidad, no es en absoluto señor de sus actos talmente que pueda seguir preceptos morales?[46]

§ 75

Y la doctrina de la satisfacción mediante el Hijo. —¿Qué pasaría si todo nos indujera a aceptar que Dios, independientemente de aquella originaria incapacidad del hombre, prefiriera darle leyes morales y perdonarle todas las prevaricaciones en consideración a su *Hijo,* es decir, en consideración a la dimensión independiente de todas sus perfecciones, frente a la cual y en la cual desaparece toda imperfección del individuo; en vez de no quererle dar esas leyes y de excluirlo, así, de toda bienaventuranza moral, impensable sin leyes morales?

§ 76

Que nadie objete estar prohibido este tipo de elucubraciones sobre los misterios de la religión. —En los primeros tiempos del cristianismo, la palabra misterio significaba algo completamente distinto de lo que hoy entendemos[47], y es absolutamente necesario transformar verdades reveladas en verdades de razón, si se ayuda con ello al género humano. Cuando se las reveló, no eran aún verdades racionales, pero fueron reveladas para que se convirtieran en verdades racionales. Al mismo tiempo eran el resultado que el profesor de aritmética adelanta a sus alumnos para que de algún modo se orienten por él en sus cálculos. Pero si los alumnos so contentasen con el resultado adelantado, no aprenderían a calcular nunca y harían mal uso del propósito con que el buen maestro les dio una pista para su trabajo.

§ 77

Y ¿por qué no tendríamos que poder ser dirigidos[48] también por una religión cuya verdad histórica es todo lo precaria que se quiera, hacia conceptos más aproximados y mejores de la esencia divina, *de* nuestra naturaleza, de nuestras relaciones con Dios, conceptos a los que la razón humana por sí no hubiera llegado nunca?

[**591**]

§ 78

No es verdad que las especulaciones sobre estas cosas hayan producido desdichas alguna vez y hayan resultado perjudiciales para la sociedad civil. —Este reproche no hay que hacérselo a las especulaciones, sino al absurdo, a la tiranía de impedir esas especulaciones, y a los hombres que, teniendo especulaciones que hacer, no se las permitían a sí mismos[49].

§ 79

Más bien hay que decir que estas especulaciones —salgan como salgan en un caso aislado— son, sin duda, los ejercicios *más convenientes* en que pueda emplearse la inteligencia humana, mientras el corazón humano no sea capaz de amar la virtud más que por sus eternas consecuencias dichosas.

§ 80

Con ese egoísmo propio del corazón humano que tampoco quiere dar a la inteligencia otro empleo que el referente a las humanas necesidades corporales, resulta que a la inteligencia la mandaron más veces a embotarse que a afinarse. Cuando la inteligencia llega a su completa ilustración y alumbra esa pureza de corazón que nos permite amar la virtud por sí misma[50], entonces lo que quiere es emplearse ni más ni menos que en objetos espirituales.

§ 81

¿O es que el género humano no llegará nunca a los más altos grados de la ilustración y la pureza? ¿Nunca?

§ 82

¿Nunca? ¡Lejos de mí pensar semejante blasfemia, Dios bondadosísimo! —La educación tiene su *meta,* tanto la educación del género humano como la del individuo. Lo que se educa, para algo se educa.

§ 83

Las lisonjeras perspectivas que se le abren al joven, la honra y el bienestar que cual señuelo se le ponen delante, ¿qué otra cosa son [**592**] sino medios para formarle como varón capaz de cumplir con su deber cuando desaparezcan esas perspectivas lisonjeras de honra y bienestar?[51]

§ 84

¿Apunta a ello la educación humana y no va a llegar hasta ahí la educación divina? ¿Lo que consigue el arte con el individuo, no va a conseguirlo la Naturaleza con la totalidad? ¡Blasfemia, blasfemia![52]

§ 85

No, no; llegará, seguro que llegará el tiempo del cumplimiento, cuando el hombre, a medida que su inteligencia se vaya convenciendo de que el futuro será mejor cada vez, no tenga ya necesidad de recabar de ese mismo futuro motivos para sus acciones; el tiempo en que el hombre hará el bien porque es el bien[53] y no porque se establezcan premios arbitrarios con el fin, propiamente, de fijar y robustecer su voluble mirada[54] para que sepa ver los premios interiores del bien, que son mejores.

§ 86

Llegará ese tiempo de cierto, el tiempo de *un nuevo Evangelio* eterno, que se nos promete a nosotros en los libros elementales del Nuevo Testamento[55].

§ 87

Algunos fanáticos de los siglos XIII y XIV tal vez captaron una ráfaga de ese nuevo Evangelio eterno y se equivocaron solamente al anunciar tan próxima su irrupción.

§ 88

Quizá no fuera una ocurrencia vana su *tercera edad del mundo,* y ciertamente no tenían ningún mal propósito cuando enseñaban que la Nueva Alianza quedaría *anticuada* igual que lo quedó el Antiguo Testamento. Ellos mantenían una misma Economía de un mismo Dios: siempre —para decirlo con mi lenguaje— el mismo plan de la educación general del género humano.

[**593**]

§ 89

Sólo que lo precipitaron, sólo que creyeron poder convertir de golpe a sus contemporáneos, salidos apenas de la niñez, sin ilustración ni preparación, en varones dignos de esa su *tercera edad*[56].

§ 90

Y eso es lo que los convertía en fanáticos. El fanático obtiene a menudo muy justas visiones del futuro, pero es incapaz de esperar ese futuro. Desea su pronta llegada y ser él mismo quien lo adelante. Lo que le cuesta a la Naturaleza mil años ha de cumplirse en el instante de la existencia del fanático. Pues, ¿qué va a tener él de eso, si lo que considera lo mejor no se convierte ya en lo mejor durante el tiempo de su vida? ¿Volverá él? ¿Cree él que volverá? —¡Qué extraño! ¡Sólo entre los fanáticos no se pone de moda este fanatismo!

§ 91

¡Sigue tu marcha imperceptible, providencia eterna! Mas, no dejes que dude de ti precisamente por esa imperceptibilidad tuya. —¡No dejes que dude de ti aunque llegara a parecerme que tus pasos vuelven atrás! —No es cierto que la línea recta sea siempre la más corta.

§ 92

¡Has de tomar contigo tantas cosas en tu eterno camino! ¡Hay que dar tantos rodeos! —Y, ¿qué pasaría si fuera cosa cierta que la gran rueda lenta que va acercando al género humano a su perfección, sólo se pusiera en movimiento mediante ruedecitas pequeñas más rápidas, cada una de las cuales aporta/ahí precisamente su particularidad?

§ 93

¡No es otra cosa lo que sucede! La misma ruta por la que arriba a su perfección la Humanidad, ha de caminarla cada hombre (quién antes, quién después)[57]. —«¿Recorrerla durante el tiempo de una y la misma vida? ¿Es posible, en una misma vida, haber sido judío carnal y cristiano espiritual? ¿Se puede pasar en una y la misma vida por ambas cosas?»

[**594**]

§ 94

Eso no, pero ¿por qué no ha de presentarse en esto mundo cada individuo más de una vez?

§95

¿Es acaso ridícula esta hipótesis por ser la más antigua[58], por haber dado con ella enseguida la inteligencia humana, antes de que la debilitara y destruyera la sofistería de la escuela?[59]

§ 96

Y ¿por qué no ha de ser posible que yo haya dado aquí ya todos los pasos hacia la perfección que puede serle conferida al hombre mediante los castigos y premios meramente temporales?[60]

§ 97

Y ¿por qué no dar en otra ocasión todos los pasos que las perspectivas de los premios eternos tan poderosamente nos ayudan a dar?

§ 98

¿Por qué no he de poder volver al mundo mientras sea capaz de adquirir nuevos conocimientos, nuevas aptitudes? ¿Hago acaso tanto camino de una vez que no valga la pena volver?

§ 99

¿Por eso no he de volver? —¿O porque me olvido de que ya estuve aquí? Mejor para mí si lo olvido. El recuerdo de las anteriores situaciones no haría más que facilitarme el mal uso de la situación actual. Y lo que *tengo que* olvidar ahora, ¿lo he olvidado acaso por toda la eternidad?[61]

§ 100

¿O bien es que se perdería mucho tiempo conmigo? —¿Se perdería? —¿Tengo otra cosa que atender? ¿No es mía toda la eternidad?

[**595**]

# DATOS Y NOTAS

1. En 1780 publica este librito, *La educación del género humano,* al que quiso dar tomo y lomo procurando que tuviera sus buenas noventa páginas. Lessing se presenta como editor, recurriendo por última y suprema vez al anonimato y haciéndolo con tal perfección que hizo dudar a muchos e hizo saltar investigadores en pos del autor, generándose una leyenda, que duró un siglo, sobre la autoría de Albert Thaer (H. Göbel). Los primeros 53 parágrafos de *La educación* habían sido publicados en 1777, en los *Papeles tocantes revelación* (cfr. aquí pp. 415 ss.); pero ya entonces estaba redactado por entero el escrito, como se echa de ver en el «prólogo del editor». En 1777 se publicaban esos 53 parágrafos en relación con un tema clave: ¿Puede ser verdadera revelación un escrito que desconoce la inmortalidad del alma y los castigos de la vida futura? La respuesta (son «errores divinos», son pedagogía y didáctica divina, son condescendencia gradual...), salvaba el carácter de revelación del Antiguo Testamento y aplicaba un criterio profundo de inteligencia de su evolución interior. Pero todo ello llevaba consigo una posibilidad, a saber, la de que una revelación auténtica quedara un día superada, exhausta —cual libro elemental que se arrincona con ternura, pero con claridad—. Y llevaba consigo otra posibilidad de cara al presente y al futuro: la de que se llegue también a dicha situación con la revelación del Nuevo Testamento (o con cualquier otra revelación vigente en otra religión de libro). Este planteamiento demostraba a los jóvenes Schelling, Hegel, Goethe, Schiller, Novalis... que había que volver a leer el Nuevo Testamento y que había que proceder con seriedad en relación con la revelación bíblica en general, pues que señalando contradicciones entre la Ciencia y la Biblia, no se dice todavía lo más importante; la cuestión es otra —la del progreso moral de la Humanidad, la del perfeccionamiento de los motivos de la conducta humana en todos los campos de la actividad. Se apuntaba, pues, en la dirección de la superación y justificación hegelianas de las doctrinas bíblicas, especialmente de las doctrinas principales de la Dogmática cristiana convertidas en el tema de la razón y en el lugar de su crecimiento y perfeccionamiento, desde hacía 1800 años.

Como mera indicación, y sin entrar en determinaciones sobre la relación que pueda haber entre *La educación* y la *razón* histórica orteguiana, quiero citar aquí unas [**596**] palabras de un artículo de 1935, de Ortega, póstumamente publicado en *Sobre la razón histórica,* Madrid 1979, p. 237: «El hombre necesita una nueva revelación y esa revelación sólo puede venirle de la razón histórica. —Sea anunciado frente a todas las apariencias contrarias.» La idea la había expresado Ortega ya en 1935, en *Historia como sistema.*

2. Cita de los *Soliloquios,* lib. II, c. 10 («Cómo algunas cosas en tanto son verdaderas en cuanto son falsas») (cfr. *Obras de san Agustín,* BAC, Madrid 1916, pp. 544 s. Versión, que citamos, del P. Victorino Capánaga). Si recordamos el implacable recurso lessinguiano a los contextos (tema cuya significación merecería una investigación: *El contexto según la teoría y la praxis de Lessing*) y lo practicamos también nosotros con el texto con que encabeza él este su escrito testamentario donde no pudo quedar al azar ni una coma; nos encontramos con un capítulo, el décimo, que trata de la verdad y falsedad propias de la palabra y gesto teatrales: comedias y tragedias, farsas y ficciones, pinturas y otros géneros de arte. Después

de haber tratado de la verdad y la falsedad eternas, y de lo verosímil, pasa a tratar san Agustín de cosas que son al mismo tiempo verdaderas y falsas, más aún, que en tanto son verdaderas en cuanto son falsas.

No es casualidad que la cita provenga del autor de *La ciudad de Dios,* de la visión providencial de la historia, desarrollada por Aurelio Agustín. Ni es tampoco casual que el dramaturgo Lessing, cuya metafísica sitúa al individuo en un plano teatral por una parte (pues que su libertad es estética) y lo aposenta en el teatro y en la historia para que vaya aprendiendo, para que vaya formándose su razón, por otra —no es tampoco casual, decimos, que ponga en la cabecera de *La educación* la teoría de la verdad escénica, de la verdad «bifrons», bifronte, la verdad histórica.

> «AGUSTÍN.—Discurres bien; pero me admiro de que separes de este género [= imágenes engañosas dibujadas en la fantasía de los soñadores y delirantes, y efectos ópticos de torres que se mueven en el teatro] los poemas, los juegos y demás falacias.
> RAZÓN.—Porque una cosa es ser falso y otra no poder ser verdadero... Las [ficciones escritas en los libros de los cómicos] no intentan ser falsas, o por alguna tendencia suya lo son, sino por cierta necesidad...»

Estas cosas son una necesidad de los espectadores. En tanto son verdad en los espectadores en cuanto los actores (y el Actor supremo, el Educador, la Providencia) representan voluntariamente un falso Alejandro, o Baco, o Antígona, o Can Cerbero... Y esto muestra que «Dios está también en nuestros errores», en las religiones, que llevan consigo tanto arrastre ridículo o irritante para los libertinos y los ilustrados. (Por supuesto, Lessing sabía muy bien que san Agustín acaba el capítulo décimo afirmando que nosotros «debemos buscar aquella verdad que no es bifronte ni contradictoria», sino eterna).

Cfr. aquí p. 171 ss.: *Sobre el origen de la religión revelada,* donde, como sabemos, la relación razón-revelación está invertida (primero históricamente habría sido la religión natural, la razón, y luego se habría producido el pacto social que es la religión fundada o revelada [= con fundador o revelador enviado por Dios]). Mas, tanto en el escrito de 1755, como aquí, el individuo se encuentra en una *verdad con dos polos,* y este elemento común a ambas concepciones constituye lo característico y decisivo en la orientación que siguió siempre Lessing.

3. Igual que en 1777, así ahora se presenta como editor del escrito. ¿Por qué? Incluso a Elisa Reimarus (con la que había compartido el secreto del caso más célebre de anonimato de la época, el del padre de la misma Elisa); incluso a sus íntimos amigos Mendelssohn y Nicolai, y a su mismo hermano, les ocultó la autoría. [**597**] El literalismo de las palabras, de las cosas y de los gestos, de cuyo peligro para la razón humana tanto advirtiera y previniera Lessing, cayó aquí sobre él: le tomaron con seriedad literal la palabra, a pesar de que los amigos habían reconocido enseguida en Lessing a su autor. (Cfr. Beyschlag, l. c., p. 690; Göbel, l. c., p. 707). Mas, ¿por qué no interpretar ese anonimato tajantemente mantenido, pero sin ficciones de disimulada prosa, es decir, sin tachar facilidades espontáneas ni poner dificultades para que se vea la mano? ¿Por qué no interpretarlo desde el sistema mismo de Lessing, desde su magia? El no induce a que se busque algún otro autor ni se lo atribuye a alguien con verosimilitud (como hizo en el caso de

Reimarus); él dice: Yo no soy. Es decir, *me* he encontrado con que *se me* ha escrito esto. Si su enseñanza apunta certeramente hacia el paso a la tercera Edad, la del Espíritu, con la superación de las literalidades que han dominado los últimos 1800 años, en especial los últimos 1600 años; si hay que ir pensando en una época en que el Nuevo Testamento va a ir dejando de ser el libro elemental de los hombres y, entonces, estamos a la espera de alguna revelación, de algún otro libro elemental... —¡yo no he sido! Cfr. *Papeles tocantes Revelación* (p. 430 s.), sobre la actualidad de la inspiración divina y sobre la imposibilidad de impugnarla o probarla —incluso en la hipótesis de sospechar haber sido víctima de inspiración. Enseguida de tratar de la permanente actualidad de la inspiración divina en algunos individuos, pasa a exponer los primeros 53 parágrafos de «*La Educación*».

4. Cfr. aquí p. 431.

5. En el camino de cada día hay un orden y una medida. Este principio será fundamental en la filosofía de la educación que expone en este trabajo. La de la cima es una metáfora predilecta de Lessing: aquí le permite lanzar una mirada a «la inmensa lejanía» en la cual será posible el reencuentro de las diversas religiones en la construcción de la razón humana, de la única razón humana. Allison (*op. cit.,* p. 148): *La Educación* trata esotéricamente el tema de *Natán el Sabio;* es seguro que llegará el futuro en que será reconocible y reconocido todo lo que *es en el Uno.*

6. Cfr. aquí mismo parágrafo 43 (alusiones e indicios encontrados por la razón en el libro elemental o revelado, que la guía).

7. «Positiva» significa aquí revelada. Y revelación significa manifestación gradual, con la mayor anticipación posible, para la educación y progreso hacia la perfección moral de todos los hombres. En *Origen religión revelada* (de comienzos del decenio 50), la religión positiva es indispensable porque, si los individuos no se ponen de acuerdo en un derecho y una religión, han de vivir estrictamente separados, cada cual en su religión natural/individual y en su derecho natural/individual. Aquí, empero, «positiva» significa más; no sólo se invierte la relación razón/revelación (que ahora será revelación/razón, con prioridad de la primera), sino que la revelación facilita y acelera la construcción, la autoconstrucción de la razón.

8. La educación es una revelación. La revelación es una educación.

Puede que no haya dos afirmaciones —si son dos más bien que una y la misma— en las que se compendie de más cabal manera el sistema de Lessing. Pero aquí, después de enunciar la tesis, pasa a aplicarla al caso presente, que es el de la religión bíblica o revelación judío-cristiana en sus relaciones con el hombre occidental (en sentido amplio), particularmente por lo que hace al momento histórico actual. La fundamentación teológica y antropológica de su visión de la revelación como historia de autoconstrucción de la razón, es fundamentalmente patrística (san Justino, Tertuliano, Clemente Alejandrino).

9. «Dificultades» exegéticas, relativas al nivel moral atrasado de ciertos escritos inspirados divinamente, así como a otro tipo de «acomodaciones» del Dios que se revela y revela, al hombre descarriado o moralmente primitivo.

10. Cfr. aquí p. 590) § 77), donde al parecer diría lo contrario, a saber, que la [**598**] revelación da conocimientos a los que el hombre no podría llegar por sí mismo. —Dentro de una antropología monadológica, que nunca ha dejado de mantener Lessing, la verdad a la que todavía no se ha llegado, está ya dentro des-

de siempre («O es que esta fe estuvo por siempre en el pueblo que tenía esta experiencia, por siempre...» [aquí mismo parágr. 30]). Cfr. también *Ernst y Falk* (aquí p. 607): «La francmasonería no es cosa arbitraria... En consecuencia ha de ser posible que, pensando por sí mismo, se le ocurra a uno la cosa, así como se la conduce a ella mediante la instrucción.» Cfr. aquí parágr. 65.

11. Orden y medida —un concepto leibniziano de la Naturaleza, que traslada y aplica Lessing a la Historia, la cual sólo puede entenderse ordenando sucesos y doctrinas según grados y medidas. Cfr. aquí parágr. 20: «Mientras conducía Dios a su pueblo elegido por todos los grados de la educación infantil...» Cfr. Ingrid Strohschneider-Köhrs, *Vom Prinzip des Masses in Lessings Kritik,* Stuttgart 1969.

12. Heinrich Ritter (*Über Lessingsphilosophische und religiose Grundsätze,* Gotinga 1847, p. 9) ve aquí «tal vez la opinión de que el concepto de Dios sea una idea innata». Beyschlag (1. c., p. 691) señala que, con sus contemporáneos Jerusalem, el padre, y Eberhard (cfr. aquí pp. 317 n. 16), se piensa en una revelación originaria monoteísta y que esto, «en sí», contradice el razonamiento que se hace en la *Educación* (lenta conquista de la idea trascendental del Dios único). Mas, creemos, no necesariamente; a la razón humana se le escapa la unidad precisamente, se le rompe: la experiencia de la vida se la rompió y se la rompe —en dioses, lenguas y pueblos (será la explicación de Schelling, *Filosofía de la Mitología*). Luego, esa inteligencia ha de recuperar la idea del Dios único, lentamente, trabajosamente. Es la perspectiva de *Herrnhuter* (aquí pp. 145 ss.). Cfr. Además aquí mismo nota 14.

13. Cfr. *Origen religión revelada* (p. 171).

14. Se habían *olvidado* completamente del Dios de sus padres, se habían quedado sin Dios. Empezará de cero la revelación sinaítica, cuando el éxodo mosaico del pueblo judío.

15. La idea de Dios, pues, es muy práctica para Lessing. La idea de Dios y la situación del individuo y el pueblo, se relacionan íntimamente.

16. Es una manera de empezar a sentirse con derecho, con posibilidad de tener idea de Dios y Dios. La fe no es una herencia, dice en carta a su padre.

17. Cfr. *Papeles tocantes revelación,* p. 429. La inferencia segura de la unicidad de Dios a partir de la idea de infinito, cfr. Espinosa, *Ética,* lib. I, prop. 1-14.

18. Se insinúa la crítica del Dios nacional, confesional, tribal... (cfr. § 40).

19. Convergen, la primera vez, cuando hubo que iniciar en la idea de Dios a un pueblo que no la tenía, echando mano de la idea de un Dios heredado, Dios por derecho de herencia —el Dios de los padres—. Ahora, ya con un Dios poderoso ahí, convergen educación y revelación al establecer un sistema de premios y castigos, de incentivos, apropiado al Israel/infante.

20. En la Biblia del A. T. se han conservado diversas concepciones relativas al elemento ese que los griegos llamarán «alma» —diversas concepciones procedentes probablemente de civilizaciones y épocas diversas. Mas ninguna de estas concepciones (sangre o elemento vital o vapor de vida que emana la sangre; aliento) tiene que ver con la idea de supervivencia a esta vida terrena. La lengua hebrea no tiene palabra para expresar la inmortalidad en este sentido. Como todo el oriente antiguo, la vida son «los días» del hombre, que se acaban. Hay una existencia como de sombras y débil en ultratumba, como la de los héroes homéricos en el Hades. Pero eso no es vida. La idea de inmortalidad es órfica, y la inmortalidad, enseñaron los griegos a deducirla del análisis del alma espiritual. El judaísmo

helenista, el judaísmo helenizado, transportó al mundo bíblico, escrito o pensado ya en griego, la idea de [**599**] una vida distinta y mejor que ésta, después de ésta. (Cfr. *Conceptos fundamentales de la Teología,* Inmortalidad [Tresmontant, Hoffmann]).

21. Cfr. *Papeles tocantes revelación,* aquí p. 428. No hay pueblo «en cuyas manos el encomendado denario de la revelación hubiera tenido más probabilidades de multiplicarse..., etc.».

22. Se refiere al exilio babilónico de Israel, sin distinguir entre el primero (597 a. C.) y el segundo (586 a. C.).

23. Es decir, fuera de una perspectiva de premios y castigos eternos, con una vida meramente terrena, tendría sentido la revelación como educación —porque el sentido del ser es el crecimiento, la perfección. O de otra manera: la perfección es por sí misma en cualquier hipótesis apetecible y el único camino de dignidad, para Dios y para el hombre.

24. William Warburton (1698-1779), teólogo y obispo inglés, editor de Pope. En su *Divine Legation of Moses,* que empezó a publicar en 1738, presentaba a la religión de Moisés como cumplimiento de la ley natural, contra el deísmo. Cfr. aquí p. 578.

25. El libro de Job, escrito entre el 500 y el 450 a. C. (Dhorme), o entre el 400 y el 200 a. C. (Bude, Hölscher) presenta a un no israelita (edomita) que habría vivido en torno al 550 a. C., anterior a Moisés, que realiza la figura de lo que en la antigüedad se llamaba en Oriente Medio «un sabio», y que se hace cargo del problema del sufrimiento del inocente, o del interés de la piedad. Después del desastre de Jerusalén y de los sufrimientos del pueblo como consecuencia de la conquista de Nabucodonosor y el exilio, se planteó el problema de entender teológicamente lo sucedido. Algunos de los sacerdotes y sabios dijeron: Yavé castiga al pueblo. Mientras una minoría quedó perpleja ante el problema del sufrimiento del inocente, de la maldición que atraviesa las generaciones para caer sobre el inocente... —Lessing cree que Job es uno de los que planteó el problema de la justicia divina en relación con el individuo. (Cfr. J. Steinmann, *Job,* París 1946.)

26. Cfr. Gén. 25, 8; 35, 29. Como no se espera otra vida y sus bienes, el colmo de las bendiciones divinas consiste en morir saciado de esta vida y de sus bienes.

27. Cfr. en *Leibniz. Penas eternas* (p. 307 s.) una situación paralela: ha de darse una sensación interior, inmediata, de un bien o de un mal, para que el hombre pueda moverse en otra dirección u orientarse hacia un grado superior (en especial, hacia otro motivo de actuación).

27a. Paralelamente, en el ámbito gentil o de la religión pagana, el hecho de que Julio César negara la inmortalidad no significaba que el pueblo romano la negara (cfr. LM, XIV, 309, 12 ss.-310).

28. El sabio persa, Ciro, que permitió la vuelta del exilio a Israel (año de 538 a. C). —Simone Weil (*Carta a un religioso,* Buenos Aires 1954), como prueba de que otros pueblos habían adelantado en su concepción de Dios a Israel, además del atributo de la unidad, señala el de la *bondad.* «Todos los textos anteriores al exilio están manchados por este error fundamental con respecto a Dios, creo, con excepción del libro de Job, cuyo héroe no es judío...» Con anterioridad, habían rechazado el espíritu de dulzura del Osiris egipcio, los hebreos. El Zeus homérico tampoco ordena crueldades (cfr. pp. 9 ss.). Mientras, la teología preexílica del Dios de los ejércitos ve en las devastaciones bélicas y en las catástrofes históricas

la mismísima mano de Yavé que da su merecido a un pueblo/esposa desleal y adúltero. Con más amplios materiales y una experiencia histórica que abarcará a Grecia, al Imperio de Alejandro y al Imperio romano, Aurelio Agustín hará una interpretación teológica de la Historia, basada en el mismo criterio: el sentido de cuanto pasa en el mundo consiste en pedagogía (sobre todo penal) para castigo de malos y corrección de [**600**] buenos. Desde este punto de vista, para Lessing, Agustín de Hipona tenía que ser el exponente del grado de humanidad propio del Nuevo Testamento.

29. Y es que había que «meter» en el libro revelado, para poder «sacar» de él. Cfr. aquí § 51.

30. No se ve qué querrá decir con lo de «puro». Varias regiones de Arabia y una del norte de Etiopía llevan el nombre de Saba (cfr. Salmo 71 y Job 1, 5). Los sabeos de Arabia (actual Yemen oriental), con su religión estelar, estaban en relación con Babilonia en tiempos de Ciro. Pero podría suceder que al sabaísmo *puro* lo relacione con la reina de Saba y Salomón, con el sentido ocultista que se dio posteriormente a las relaciones entre la reina de Saba y Salomón (orígenes legendarios de la masonería en la Orden y Templo de Salomón; orígenes legendarios de los Templarios). (Cfr. II Paralipómenos, cc. 8-9). Cfr. *Ernst y Falk,* aquí pp. 633.

31. Es curioso el rodeo Babilonia/Egipto/Grecia con que, según Lessing, llegan a poseer los judíos la idea de la inmortalidad del alma, dogma de la Ilustración, y doctrina cuyo maestro por antonomasia habría sido Cristo (cfr. § 58). Lessing depende en esta tesis de Reimarus (Beyschlag, 1. c., p. 693).

32. A saber, de la secta de los fariseos. Cfr. Hechos de los Apóstoles, c. 26. — Lessing reduce la doctrina griega de la inmortalidad del alma a la doctrina típicamente judía de la resurrección de la carne.

33. Cfr. Éxodo, 20, 5.

34. Gén. 35, 29; 49, 33.

35. Del hecho de que sea un Dios de vivos el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, concluye Jesús que dichos Padres ahora han de estar vivos (cfr. Mc. 12, 26 s. y paral.; Éxodo 3, 2 ss.).

36. Cfr. *Literatura reciente,* carta 48 (aquí p. 232).

37. Esta es una idea de Herder, *Die ältesten Urkunde des Menschengeschlechts,* (1774) (Beyschlag).

38. Lessing se mantiene en el dogma cartesiano de que el método de la verdad es fácil (Descartes abrió a todos el templo de la Verdad), y la forma sapiencial de la verdad, sencilla (cfr. *Herrnhuter,* p. 145 ss.).

39. Cfr. *Herrnhuter* (aquí, p. 148) donde la transición a Cristo la expresa del mismo modo.

40. «Dejo en el aire», dejo aparte..., hay que entenderlo sin reticencias, de momento al menos. Lessing quiere que la doctrina sea captada por su verdad interior, por la experiencia moral o espiritual de la perfección —y ya no por autoridades o prestigios. Cfr. ya en *Herrnhuter,* p. 148: «Y vino Cristo. Permítaseme que lo considere ahora solamente en tanto maestro iluminado de Dios.» —En la escuela ducal de Meissen, en enero de 1746, «peroró» Lessing en latín «de Christo, Deo abscondito». Tenía diecisiete años. No se conserva nada de dicho ejercicio escolar (LM XIV 143) más que el título, el cual, creo, constituye una clave para entender el pensamiento de Lessing sobre el dogma niceno de la divinidad personal de Cristo.

41. «Una interior pureza de corazón», es una redundancia: la pureza de corazón se entiende interior. Pero Lessing subraya, pues entiende que, por primera vez, es llamado (a) el individuo (b) desde su propia interioridad (b) a ponerse absolutamente por encima de todas las circunstancias y contingencias de *esta vida de aquí* (c), por tanto *libre de todo lo actual* con vistas a *otra* cosa.

42. El supuesto es que mientras la revelación se va produciendo, en su etapa oral y luego en su etapa escrita, sólo algunos van advirtiendo el carácter particular de esos escritos tal vez dispersos inicialmente... Es la experiencia la que da autoridad y acaba por inducir a considerar revelados esos escritos. Al frecuentarlos, la fe y la vida se sienten aseguradas, aclaradas, consoladas, etc.

43. Cfr. aquí § 38, la «repetición» del libro elemental por parte de Israel, [**601**] después del exilio. —Lessing enseñó a Goethe y otros muchachos de su generación a «repetir» el cristianismo.

44. Distinción entre predicar y enseñar, correlativa a la distinción entre revelación y razón. Al Pastor Goeze le permite Lessing ciertas afirmaciones si son de púlpito, pero no si son de escritor.

45. Este § 73 es, según Dilthey, lo más profundo que escribiera Lessing (IV 72). Como *La educación* conserva esquemas y puntos de vista lessinguianos desde su juventud (*Herrnhuter*), así éste de la Trinidad o pluralidad «*in divinis*» es uno de los esquemas y temas más pronto adquiridos y más constantemente mantenidos por Lessing. (Cfr. *Cristianismo racional,* § 4-6 y 13-14 [aquí 161]). Este tema se convierte en la máxima lejanía a que lanzó su mirada: una nueva manera de concebir (de ver y practicar) la unidad en la pluralidad y la pluralidad en la unidad, que modifique la visión y vivencia de las relaciones interhumanas haciéndolas ascender de grado, y ello no como *desiderátum* en abstracto, sino en la forma concreta (§ siguientes 74.75) de concebir y vivir los errores (llamados culpas) y sus hasta ahora correlativas penalizaciones (castigos, y satisfacciones por ofensas) de una manera radicalmente distinta, a saber, no culposa y no sacrificial, o sea, en una palabra: superando la sangre. Los dogmas de la Trinidad (concretamente, que Dios es Hijo o que Dios Padre engendra *ab aeterno* a su Hijo), del pecado original (o culpa universal de todos los hombres engendrados de mujer), y de la redención o satisfacción que por esta culpa de todos y cada uno le paga el Hijo inocente al Padre justo...; estos tres dogmas de las iglesias cristianas constituyen el punto central de la discusión teológica de la Ilustración. En su interpretación por la razón, en ser por ésta convertidas de verdades reveladas en verdades racionales, está el nuevo futuro, la etapa posterior al libro elemental que es el Nuevo Testamento: la edad del Espíritu.

46. «El primero e ínfimo de los grados de su humanidad», no es un hecho biológicamente pasado, o sea, perteneciente a la historia natural de la especie, sino un hecho perteneciente a lo que llamaríamos la prehistoria moral de la especie —por tanto, una situación en que se encontraría aún una humanidad infantil o en ocasiones infantil a su pesar (infantiloide), o bien en todo caso una situación en que puede recaer en absoluto cualquier individuo en cuanto el individuo es capaz de retroceder (cfr. *Leibniz. Penas eternas,* aquí p. 305 ss.). ¿Siempre que el hombre no puede seguir preceptos morales está en cierto modo en el primero e ínfimo grado...? ¿No habrá algo de fallo en todos los actos del hombre? ¿Solo y aislado el hombre, no será radicalmente insuficiente desde el punto de vista justo de su humanidad? En todo caso, Lessing, la insuficiencia moral inicial del hombre, la

resuelve apelando al Hombre: el ser de la persona humana no sería ni posible sin referencia al Logos. Cfr. Introducción, p. 61 s. 141. —Sobre el concepto lessinguiano de libertad, Bernd Bothe, *Glauben und Erkennen...,* p. 185 y n. 352.

47. Beyschlag (1. c., p. 695) dice que Lessing depende aquí de Toland (*Christianity not mysterious,* 1696), cuando supone que el misterio lo es hasta que deja de estar oculto en Dios, es decir, hasta que es revelado. —El sentido de «misterio» en el Nuevo Testamento es otro: es lo que está oculto en Dios desde siempre en orden a la salvación de la Humanidad y que se revela no dejando de ser ni gratuito (gracia) ni supraracional en ocasiones. —Locke es quien primero enseñó que la fe no es más que una especie de razón, una educadora de la moralidad popular. Hume (*Diálogos sobre la religión natural*) arguye que, si Dios es tan misterioso, igual se puede, muy sensatamente, dejar de hablar de él (conclusión idéntica, irónicamente, a la de los plotinianos que hacen al Uno tan trascendente cuan *inefable*)—a lo que tiene preparada respuesta Hume: «los místicos son unos ateos sin darse cuenta» (conclusión idéntica, irónicamente, a la de los plotinianos antiguos... y modernos, que, además, le contestan: Sí nos damos cuenta [Espinosa]).

[**602**] 48. Dirige la revelación, ilumina la razón.

49. Lessing aludió muchas veces al miedo y demás pasiones (miserables) que hacen que las personas no se permitan pensar, pero no trató expresamente el tema dedicándole algún trabajo. Sin embargo, el valor del pensar como algo más que repetir y explicar lo sabido, es esencial en un sistema donde el hombre es acción moral y la acción moral lo es en virtud de la sucesiva perfección de los motivos; en un sistema donde la letra es inevitable, pero el espíritu la ha de perforar de continuo... —Con Kant («ten el valor de emplear tu propia inteligencia»), Lessing nos enseña tanto el aprecio (racional) de la tradición religiosa (incluso donde más absurda parece o más desdichadamente está influyendo), como la libertad frente a cualquier tradición en busca de la racionalidad mayor —la única que lleva consigo espíritu...

50. Cfr. Espinosa, *Ética* V, 42.

51. Cfr. *Herrnhuter* (p. 159 y n. 30).

52. ¿Quién es esa Naturaleza, negar cuya capacidad de llevar a la perfección adulta a la totalidad de los hombres, es blasfemia? *Natura sive Deus spinosianus.*

53. Cfr. Espinosa, *Ética,* lib. V § 42: «la Beatitud no es el premio de la virtud, sino la virtud misma...».—Beyschlag explica que hay que distinguir entre esta norma ética, basada en los contenidos, y el principio puramente formal del imperativo categórico kantiano (actúa de manera que tu máxima pueda convertirse siempre en ley general).

54. Cfr. un lugar paralelo en *Ernst y Falk.* p. 610.

55. Cfr. Apocal. 14, 6. —Joaquín de Fiore (†1202), abad cisterciense en Calabria, autor de un comentario al Apocalipsis y del «Psalterium decem chordarum», llamado por sus discípulos el Evangelio eterno, enseñaba que las Edades del mundo eran tres, correspondientes al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo —Edades que había que entender como períodos del «espíritu» y que el abad entendía dentro del dogma cristiano y de la unidad económica de «los tres testamentos». El tercero, el del Espíritu Santo, estaba en puertas, según él: lo anunciaba para 1260.—En relación con Lessing hay que hacer estas importantes observaciones: Primera, que el joaquinismo se presenta dentro de la corriente intelectual, provocada durante las Cruzadas por el contacto con el mundo islámico, que perseguía una religión uni-

versal, trascendente a las revelaciones históricas particulares (lo que Abelardo había llamado el contenido de la religión universal, y Rogelio Bacon, influido por los árabes, la moralidad). (Cfr. W. Windelband, *Historia de la Filosofía,* pp. 278 s.). Segunda, que Joaquín de Fiore está también bajo la influencia del renuevo de lo esotérico así como de la distinción entre el sentido histórico-literal y el sentido pneumático-intemporal, promovido por la filosofía islámica, instrumentarlo con el cual se procedía (Averroes, Maimónides) a distinguir entre las religiones positivas (populares) y la religión racional o científica. Añadamos (pues que, para Lessing, no pudo ser insignificante el dato, sí lo conoció) que esta corriente árabe veía en Aristóteles al fundador de la religión universal del género humano (Cfr. Windelband, ib.). Por último, hay que recordar que el motivo fundamental por el que el concilio ecuménico lateranense IV$^{o}$ (a. 1215) condena a Joaquín de Fiore, reside en su modo (adverso a Pedro Lombardo) de entender y explicar la unidad divina en la Trinidad, y la Trinidad en la unidad (cfr. aquí nota 15 e Introducción, p. 61), lo cual constituye el punto central en la tercera edad, postneotestamentaria, que espera también Lessing y cuya llegada cree ser segura.

56. Es notable que Lessing acepte la doctrina y discrepe sólo en cuanto al momento de su aplicación. La unidad económica o de plan, compaginaba la unidad de Dios con la continuidad de los diversos testamentos. Esa unidad de Dios y la continuidad de los testamentos, no la habían mantenido algunas gnosis (p. e., Marción, que contraponía al Dios del Antiguo Testamento y su economía, el verdadero Dios y Padre de Jesucristo y el Nuevo Testamento expurgado, es decir, paulinizado).

[**603**] 57. J. F. Nourrison, *Historia de los progresos del pensamiento humano,* II, 222 s.: «Así como de la generación nace la muerte, de la muerte nace la vida. En efecto; si no hay metempsicosis, hay al menos metamorfosis, y la mónada con su muerte, como por un impulso, preludia incesantes progresos.

Si se interpreta rigurosamente la doctrina, aquí un poco indecisa, de Leibniz, parece que toda mónada se encamina de los grados inferiores del ser a los grados superiores del mismo. Incluso la mónada humana no es más que una mónada perfeccionada, que más allá de esta vida terrena y al través de nuevas evoluciones, espera nuevo perfeccionamiento. Leibniz reconoce siempre por encima de las mónadas humanas, mónadas mucho más perfectas. Empeñada, por su misma naturaleza, en un progreso infinito, la infinita jerarquía de las mónadas tiende sin cesar a elevarse hacia la mónada infinita». Cfr. Dilthey III 31.

58. Cfr. *Cinco sentidos,* p. 379. Se mantiene el esquema de *Herrnhuter:* los más antiguos conocieron esta verdad, en seguida; luego los posteriores la «debilitaron y la destruyeron». Cfr. *Jerusalem* (p. 344) un lugar paralelo en cuanto al comportamiento de la inteligencia.

59. Este es «el otro sistema, tan extraño a las miradas corrientes...» (Dilthey), del que se ocupó Lessing en las *Observaciones sobre Campe* (cfr. pp. 385 s.) y en *Más de cinco sentidos* (p. 381), donde fundamenta morfológicamente las vidas sucesivas, a distinto nivel perceptivo (más de cinco sentidos) e intelectual.

60. Es una de esas «ruedecitas pequeñas más rápidas» (n. 92). Para los nn. 96-98, Cfr. *Campe,* p. 386.

61. Cfr. Elpísticos (LM 14, 299, 3-11): la vuelta estoica del alma al mundo, después de la conflagración universal, pero sin acordarse de la situación anterior *nunca más,* le hace exclamar: «¡Vaya inmortalidad!».

[**605**]

# ERNST Y FALK.
# DIÁLOGOS PARA FRANCMASONES[1]

*Wolfenbüttel, 1778*

A su Alteza el *duque Fernando.*

*Serenísimo señor:*

También yo estuve en la Fuente de la Verdad y saqué agua. De cuán hondo la saqué podrá juzgar solamente aquél de quien espero permiso para sacarla aún de mayor hondura[2]. —Hace ya mucho que el pueblo languidece y se muere de sed[3].—

*De su Alteza*
seguro servidor
——

## *Prólogo de un tercero*[4]

Si las páginas que siguen no contienen la verdadera *Ontología* de la francmasonería, siento curiosidad por saber en cuál de los innumerables escritos a que dio lugar aquélla, se ofrece un concepto más preciso de su *esencialidad*[5].

Pero si todos los francmasones, sean de la especie que sean, conceden de grado que el punto de vista aquí expuesto es el único desde el que —no se presenta un puro fantasma a una mirada simplona, sino que— unos ojos sanos divisan una verdadera imagen; luego habría que plantearse la cuestión de por qué no hace ya tiempo que se ha conseguido expresarse con esta claridad.

Mucho habría que contestar a esa cuestión. Pero difícilmente se encontrará una cuestión que se le parezca más que esta otra: [**606**] ¿Por qué tardaron tanto en aparecer en el cristianismo los manuales sistemáticos? ¿Por qué ha habido tantos y tan buenos cristianos que no pudieron ni quisieron declarar su fe de una manera inteligible?

Siempre hubiera sido pronto también para hacerlo en el cristianismo, pues que con ello la fe tenía que ganar tal vez poco; pero hubo cristianos

que se atrevieron a declarar su fe de una manera completamente absurda[6].

Aplíquese cada cual esto.

## DIÁLOGO PRIMERO

ERNST.—¿En qué piensas, amigo?

FALK.—En nada.

ERNST.—Como estás tan quieto.

FALK.—Por eso, por eso. ¿Quién piensa mientras disfruta? Yo estoy disfrutando del fresco de la mañana.

ERNST.—Tienes razón; podrías haberme devuelto la pregunta.

FALK.—Si estuviera pensando en algo, hablaría de ello. No hay cosa mejor que *pensar en alta voz* con un amigo.

ERNST.—Es cierto.

FALK.—*Tú* eres quien ha gozado ya bastante de la hermosa mañana; si se *te* ocurre algo, dilo *tú.* A mí no se me ocurre nada.

ERNST.—¡Ésta sí que es buena! —Se me ocurre que ya hace tiempo quería preguntarte algo.

FALK.—Pues pregunta.

ERNST.—¿Es verdad que eres francmasón, amigo?

FALK.—Así lo pregunta quien no lo es.

ERNST.—En efecto. —Pero respóndeme más directamente. —¿Eres francmasón?

FALK.—Creo que sí.

ERNST.—Así es como responde quien no está seguro de lo suyo.

FALK.—¡Ah, no! Yo estoy bien seguro de lo mío.

ERNST.—Porque tú has de saber si fuiste recibido, cuándo, dónde y por quién[7].

FALK.—Ya lo creo que lo sé. Pero eso no quiere decir gran cosa.

ERNST.—¿No?

[**607**] FALK.—¡Quién no recibe y quién no es recibido!

ERNST.—Explícate.

FALK.—Creo ser francmasón no tanto por haber sido recibido de viejos francmasones en una logia legal, sino porque comprendo y reconozco qué es la francmasonería y por qué existe, cuándo y dónde la hubo, cómo o de qué manera se la promueve o se le crean dificultades.

ERNST.—¿Y no obstante te expresas tan dubitativamente? —*Creo ser francmasón.*

FALK.—Es que me he acostumbrado a expresarme así. Pero no por falta de convicción.

ERNST.—Me contestas como si fuera yo un extraño.

FALK.—Extraño o amigo.

ERNST.—Se te recibe, lo sabes todo— —

FALK.—También se recibió a otros y creen saber.

ERNST.—¿Podrías ser recibido sin saber lo que sabes?

FALK.—¡Por desgracia!

ERNST.—¿Cómo?

FALK.—Porque muchos que reciben tampoco lo saben y los pocos que lo saben no *pueden* decirlo.

ERNST.—Y ¿podrías saber lo que sabes sin ser recibido?

FALK.—¿Por qué no? —La francmasonería no es cosa arbitraria, no es algo de lo que se pueda prescindir, sino algo necesario y basado en la naturaleza del hombre y la sociedad civil. En consecuencia, ha de ser también posible que, pensando por sí mismo, se le ocurra a uno la cosa, así como se le conduce a ella mediante la instrucción.

ERNST.—¿Que no es algo arbitrario la francmasonería? —¿Pues no tiene palabras, signos y usos que podrían ser de otro modo y que, en consecuencia, son arbitrarios?

FALK.—Los tiene. Pero esas palabras, signos y usos no son la francmasonería.

ERNST.—¿Que la francmasonería no es algo de lo que se pueda prescindir? —Pues ¿cómo se las arreglaban los hombres cuando aún no existía la francmasonería?

FALK.—La francmasonería existió siempre.

ERNST.—Pues, ¿qué es entonces esa francmasonería necesaria, esa francmasonería indispensable?

FALK.—Ya te lo di a entender: —Algo que incluso los que lo saben no pueden decirlo.

ERNST.—O sea, un absurdo.

FALK.—No corras.

[**608**] ERNST.—Todo aquello de lo que alcanzo a tener un concepto, puedo expresarlo también con palabras.

FALK.—No siempre; y muchas veces, al menos, no de tal manera que los demás reciban, mediante las palabras, perfectamente el mismo concepto que encierro en ellas.

ERNST.—Si no perfectamente el mismo concepto, sí uno aproximado.

FALK.—Un concepto aproximado resultaría aquí inútil o peligroso. Inútil, si su contenido es insuficiente, y peligroso, si se pasa lo más mínimo.

ERNST.—¡Curioso! —Si incluso los francmasones que están en el secreto de su Orden no pueden comunicarlo verbalmente, ¿cómo es que, a pesar de todo, propagan su Orden?

FALK.—Con obras. —Permitiendo que hombres y jóvenes buenos, a quienes consideran dignos de su trato familiar, conjeturen, adivinen sus obras —que las vean en cuanto son para vistas, les tomen gusto y hagan obras semejantes.

ERNST.—¿Obras? ¿Obras los francmasones? —No conozco más obras suyas que sus discursos y cánticos, por lo general mejor impresos que pensados y dichos.

FALK.—Eso lo tienen en común con muchos discursos y cánticos.

ERNST.—¿O habrá que pensar que sus obras son las obras de que se glorían ellos en esos discursos y cánticos?

FALK.—Si no es que se glorían meramente de sí mismos.

ERNST.—Y ¿qué encarecen de sí mismos? —Cosas honestas que son de esperar de todo hombre bueno, de todo ciudadano íntegro. —Son muy afables, muy benéficos, muy obedientes, llenos de amor a la Patria.

FALK.—¿Te parece poco?

ERNST.—Poco —para destacarse por ello del resto de los hombres. —¿Quién no tiene obligación de ser así?

FALK.—¡Obligación!

ERNST.—¿Quién no tiene motivo y ocasión bastantes de ser así, también fuera de la francmasonería?

FALK.—Pero en ella y por ella se tiene un motivo más.

ERNST.—No me hables de la multiplicidad de motivos. Prefiero darle a un único motivo toda la intensidad de fuerza posible. —Esa multiplicidad de motivos es como la multiplicidad de ruedas en una máquina. Cuanto más ruedas, más inestable.

FALK.—No te puedo contradecir en eso.

ERNST.—Y ¡qué clase de motivo, ése! —¡Un motivo que empe-[**609**]-queñece y hace sospechosos a todos los otros; que se hace pasar por el más fuerte y mejor!

FALK.—Sé razonable, amigo. —¡Que si hipérbole, que si el equívoco de aquellos sosos discursos y poesías, que si pruebas, que si trabajos juveniles!

ERNST.—Eso quiere decir: el hermano orador es un charlatán[8].

FALK.—Eso quiere decir sólo que lo que el hermano orador encarece en los francmasones no consiste a buen seguro en sus obras. Pues el hermano orador al menos no es un parlanchín, y las obras hablan por sí mismas.

ERNST.—Sí, ya veo a dónde apuntas. ¡Cómo no me habrán venido enseguida a las mientes esas obras, esas expresivas obras! Casi podría llamarlas clamorosas. No se trata sólo de que los francmasones se apoyan mutuamente y de que se apoyan con la mayor eficacia, que eso no pasa de ser una característica de cualquier banda. ¡Es lo que hacen en

favor de la generalidad de los ciudadanos del Estado del que son miembros!

FALK.—Pon un ejemplo a ver si estás bien encaminado.

ERNST.—Pues los francmasones de Estocolmo. ¿No han creado una gran inclusa?[9]

FALK.—¿Y no han desarrollado actividades en algún otro campo los francmasones de Estocolmo?

ERNST.—¿En qué otro campo?

FALK.—En el que sea; digo yo.

ERNST.—Y los francmasones de Dresden. Dan trabajo a las muchachas pobres, les hacen hacer bolillos y bordados —para que haga menos falta cada vez la inclusa.

FALK.—¡Ernst! Ya sabes por qué te recuerdo tu nombre[10].

ERNST.—Pues sin comentarios. —Los francmasones de Braunschweig, que organizan clases de dibujo para chicos pobres bien dotados.

FALK.—¿Por qué no?

ERNST.—Y los francmasones de Berlín, que apoyan la escuela filantrópica de Basedow[11].

FALK.—¿Qué dices? —¿Los francmasones? ¿La filantrópica? ¿Subvencionar? —¿Quién te ha hecho creer esas cosas?

ERNST.—El periódico lo ha pregonado.

FALK.—¡El periódico! —Tendría que ver yo el resguardo de puño y letra de Basedow y tendría que ser cierto que el certificado estaba dirigido a *los* francmasones de Berlín y no a francmasones que están en Berlín[12].

[**610**] ERNST.—¿Qué pasa? —¿No das tu aprobación al Instituto de Basedow?

FALK.—¿Que no? ¿Quién puede darla más que yo?

ERNST.—¿No será que le envidias la subvención?

FALK.—¿Envidiar? —¿Quién va a envidiarle todo su bien menos que yo?

ERNST.—¡Entonces! —No puedo entenderte.

FALK.—Ya lo creo. Y encima no tengo razón. —Porque *los* francmasones también pueden hacer algo que no hagan *como* francmasones.

ERNST.—¿Y eso vale también del resto de sus buenas obras?

FALK.—Quizá. —Quizá todas esas buenas obras de que me acabas de hablar no sean (para servirme de una expresión escolástica por mor de brevedad) más que sus obras *ad extra* [hacia afuera].

ERNST.—¿Qué quieres decir?

FALK.—Las obras que llaman la atención del pueblo —sólo las obras que hacen meramente para llamar la atención del pueblo[13].

ERNST.—¿Para disfrutar de consideración y tolerancia?

FALK.—Puede.

ERNST.—Pero, entonces, ¿qué hay de sus verdaderas obras? —¿Te callas?

FALK.—Si no es que ya te he contestado. Sus verdaderas son su secreto.

ERNST.—¡Ajajá! ¿O sea que tampoco se las puede explicar con palabras?

FALK.—Pues no. —Puedo y sé decirte solamente que las obras de los francmasones son tan grandes, son de una amplitud tal, que puede que pasen siglos antes de poder decir: eso lo han hecho ellos. Pero han hecho todo lo bueno que hay ya en el mundo —fíjate bien: en el *mundo.* Y siguen trabajando en todo lo bueno que irá habiendo en el mundo —fíjate bien: en el *mundo.*

ERNST.—¡Anda ya, tú me tomas el pelo!

FALK.—Te aseguro que no. —Mira, mira esa mariposa, que la quiero coger. Es la oruga de la lechetrezna. —En dos palabras voy a decirte aún una cosa: las verdaderas obras de los francmasones apuntan a hacer superfluas en su mayor parte todas ésas que suelen llamarse buenas obras.

ERNST.—¿Y se trata también de buenas obras?

FALK.—Mejores no puede haberlas. —Piensa un poco en ello. Vuelvo enseguida.

ERNST.—¿Buenas obras que apuntan a hacer superfluas las buenas obras? —Eso es un acertijo. En acertijos no pienso. —Pre-[**611**]-fiero tumbarme mientras tanto bajo este árbol y observar las hormigas.

## DIÁLOGO SEGUNDO

ERNST.—Pero ¿dónde estabas? ¿Y vienes sin la mariposa?

FALK.—Me atrajo de mata en mata hasta el arroyo. —De repente se pasó a la otra parte.

ERNST.—Sí, sí: hay frívolos de esos.

FALK.—¿Has pensado?

ERNST.—¿Sobre qué? ¿Sobre el acertijo? —Tampoco voy a coger esa mariposa. Así que no me tomo ninguna molestia más. —Hablé contigo de la francmasonería una vez, y basta. Bien claro lo veo; eres como todos ellos.

FALK.—¿Como todos ellos? Eso no lo dicen todos ellos.

ERNST.—¿No? ¿O sea que también hay herejes entre los francmasones? Y tú serías uno. —Pero los herejes tienen siempre algo en común con los ortodoxos. Y de eso hablaba yo.

FALK.—¿De qué hablabas tú?

ERNST.—Francmasones ortodoxos o herejes —todos juegan con palabras; se les pregunta y contestan sin contestar.

FALK.—¿Crees? —Bueno, pues ya que me sacaste del cómodo estado del mudo asombro, hablemos de otra cosa.

ERNST.—Nada más fácil que ponerte otra vez en ese estado. —Siéntate aquí a mi lado, y mira.

FALK.—¿Qué he de mirar?

ERNST.—El ir y venir y el ajetreo en torno a esos hormigueros. ¡Qué actividad y qué orden al mismo tiempo! Todo el mundo acarrea y arrastra y empuja, y nadie estorba al otro. Míralas, hasta se ayudan.

FALK.—Las hormigas viven en sociedad, como las abejas.

ERNST.—Y en una sociedad aún más admirable que las abejas. Pues no hay nadie que las mantenga juntas y las gobierne[14].

FALK.—Ha de ser posible el orden aun sin gobierno.

ERNST.—Si los individuos saben conducirse a sí mismos, ¿porqué no?

FALK.—¿Llegarán a eso alguna vez los hombres?

ERNST.—Es difícil.

FALK.—¡Qué lástima![15]

[**612**] ERNST.—Pues sí.

FALK.—¡Hala y vámonos, que te arrastrarán las hormigas! Y a propósito, *a mí* se me ocurre también algo que tengo que preguntarte. —Aún ignoro tu modo de pensar sobre ello.

ERNST.—¿Sobre qué?

FALK.—Sobre la sociedad humana en general. ¿Qué piensas sobre ella?

ERNST.—Que es una cosa muy buena.

FALK.—Qué duda cabe. —Pero ¿la consideras un fin o un medio?

ERNST.—No te entiendo.

FALK.—¿Crees que es el hombre para el Estado o el Estado para el hombre?

ERNST.—Algunos parecen suponer lo primero. Pero podría ser más cierto lo otro.

FALK.—También yo lo creo así. —Los Estados asocian a los hombres para que el individuo, mediante esa asociación y en ella pueda disfrutar tanto mejor y más seguro de su parte de felicidad. —La felicidad del Estado es la suma de la dicha particular todos los miembros. Además de ésta, no hay otra. Cualquier otra dicha del Estado, por pocos que sean los individuos que por ella sufran y *tengan que* sufrir, es cohonestar la tiranía. ¡Nada más!

ERNST.—Yo no lo diría tan alto.

FALK.—¿Por qué no?

ERNST.—Se puede llegar a abusar de una verdad de la que cada cual juzga según su propia situación.

FALK.—Amigo, ¿sabes que ya eres medio francmasón?

ERNST.—¿Yo?

FALK.—Tú. Que ya conoces verdades que es mejor callarlas.

ERNST.—Pero que se las *podría* decir.

FALK.—El sabio no *puede* decir lo que es mejor callarse.

ERNST.—Pues como quieras. —No volvamos a los francmasones. Prefiero no saber más de ellos.

FALK.—¡Perdona! —Por lo menos echas de ver mi buena disposición a decirte más cosas de ellos.

ERNST.—Te burlas. —Bueno; la vida social del hombre, todas las constituciones políticas, no son más que medios en orden a la felicidad humana. ¿Son algo más?

FALK.—Nada más que medios. Y medios de invención humana, bien que no quiero negar que la Naturaleza dispone las cosas de modo que el hombre tiene que dar bien pronto con ese invento[16].

ERNST.—Eso es lo que ha hecho que sostuvieran algunos que la [**613**] sociedad civil es la meta de la Naturaleza. Porque todo, nuestras pasiones y nuestras necesidades, todo conduce a que la sociedad sea lo último hacia lo que por sus pasos se encamina la Naturaleza. Eso concluyeron. Como si la Naturaleza no tuviera que alumbrar también los medios. Como si la Naturaleza hubiera intentado la felicidad de un concepto deducido —como Estado, Patria u otro así—, más bien que la felicidad de cada una de las individuales esencias reales.

FALK.—Muy bien. Me sales al paso. Porque vamos a ver: si las constituciones políticas son medios, medios inventados por el hombre, ¿tendrán que ser la única excepción respecto al destino de los medios humanos?

ERNST.—¿A qué llamas destino de los medios humanos?

FALK.—A lo que está enlazado indisolublemente con los medios humanos. Lo que los distingue de los infalibles medios divinos.

ERNST.—Y ¿qué es ello?

FALK.—Que no son infalibles. Que con frecuencia no sólo no se adecuan a su intención, sino que producen también precisamente lo contrario de lo que pretenden.

ERNST.—Pon un ejemplo si te viene a mano.

FALK.—Pues la navegación y los buques son medios para llegar a países remotos y se convierten en la causa de que muchos hombres no arriben nunca allá.

ERNST.—A saber, los que naufragan y se ahogan. Ahora te entiendo, me parece. —Pero ya se sabe de dónde procede el que la constitución política no contribuya en nada a la felicidad de tantos individuos. Consti-

tuciones, haylas muchas, y unas mejores que otras; muchas son muy deficientes, abiertamente contrarias a su propósito, y tal vez está por encontrar todavía la mejor.

FALK.—Por descontado. Supón que se ha encontrado ya la mejor constitución posible. Supón que todos los hombres del mundo aceptan esa constitución que es la mejor[17]. ¿No crees que, incluso en tal caso, de esa constitución que es la mejor, brotarán cosas muy perjudiciales a la felicidad humana, cosas que el hombre en estado natural no hubiera conocido absolutamente?

ERNST.—Creo que si de la mejor constitución resultaran esas cosas, tampoco seria la mejor constitución.

FALK.—¿Y sería posible otra mejor? —Tomo entonces a esa mejor por *la óptima* y vuelvo a hacer la misma pregunta.

ERNST.—Me parece que de entrada discurres dando por supuesto sin más que todo medio de humana invención, y tal consideras sin excepción alguna a las constituciones, no puede menos de ser deficiente.

[**614**] FALK.—Sin más, no.

ERNST.—Y te resultaría difícil señalar una de esas cosas desventajosas—

FALK.—¿De esas que brotarían por necesidad incluso de la mejor de las constituciones? —Y diez también.

ERNST.—Una sólo.

FALK.—Supongamos que se ha dado con la mejor constitución. Supongamos que todos los hombres del mundo viven bajo esa constitución. ¿Formarían por ello todos los hombres del mundo un solo Estado?

ERNST.—Muy difícil. Sería imposible administrar un Estado tan enorme. Tendría que dividirse, pues, en diversos Estados pequeños que se gobernarían según las mismas leyes.

FALK.—O sea que entonces los hombres también serían alemanes y franceses, holandeses y españoles, rusos y suecos, llamáranse así o de oirá manera.

ERNST.—Muy cierto.

FALK.—Bueno, ya tenemos una. Porque ¿no es cierto que cada uno de esos pequeños Estados tendría sus propios intereses y que cada uno de sus miembros tendría los intereses de su Estado?

ERNST.—¡Cómo va a ser!

FALK.—Esos intereses diversos entrarían a menudo en colisión, como sucede ahora, y resultaría difícil que los miembros procedentes de dos Estados diversos pudieran tratarse mutuamente con ánimo libre de prejuicios, que es lo que pasa ahora con el alemán y el francés, con el francés y el inglés.

ERNST.—Es muy probable.

FALK.—Es decir, cuando un alemán trata a un francés, un francés a un inglés, o al revés, no es ya un *puro* hombre que trata a un *puro* hombre, recíprocamente atraídos gracias a su igualdad natural, sino que *tal* hombre trata a *tal* hombre, conscientes ambos de la diversidad de sus respectivas tendencias, que los hace ser mutuamente fríos, reservados, desconfiados ya antes de que cada cual por su parte tenga que hacer o compartir lo más mínimo con el otro.

ERNST.—Así es desgraciadamente.

FALK.—De esta suerte también es verdad que el medio que une a los hombres para asegurar, mediante esa unión, su felicidad, al mismo tiempo también los separa.

ERNST.—Entendido como dices.

FALK.—Da un paso más. Muchos de esos pequeños Estados tendrían climas completamente diferentes; por tanto, necesidades y satisfacciones completamente diferentes; por tanto, hábitos y cos-[**615**]-tumbres completamente diferentes; por tanto, morales completamente diferentes; por tanto, religiones completamente diferentes. ¿No crees?[18]

ERNST.—Menudo paso has dado.

FALK.—En tal caso, seguirán siendo los hombres judíos y cristianos, turcos y demás.

ERNST.—No me atrevo a negarlo.

FALK.—Y si lo fueran, se comportarían los unos con los otros, llamáranse como se llamaran, igual que nuestros cristianos, judíos y turcos se comportaron desde siempre unos con otros. No como *puros* hombres frente a *puros* hombres, sino como *tales* hombres frente a *tales* hombres, discutiendo entre ellos por una determinada primacía espiritual en la que basan unos derechos que jamás se le ocurrirían al hombre natural.

ERNST.—Es muy triste, pero muy probable.

FALK.—¿Sólo probable?

ERNST.—Pues en todo caso, así como supusiste que todos los Estados tienen igual constitución, yo diría que podrían tener también la misma religión todos. Porque es que no comprendo cómo es posible tener una misma constitución sin tener una misma religión.

FALK.—Yo tampoco. —Y supuse aquello sólo por impedirte la escapatoria. Honradamente, es tan imposible una cosa como la otra. Un Estado: muchos Estados. Muchos Estados: muchas constituciones. Muchas constituciones: muchas religiones[19].

ERNST.—Sí, sí: eso parece.

FALK.—Eso es. —Ahí tienes la segunda calamidad que produce la sociedad civil, bien en contra de lo que es su intención. No puede unir a los hombres sin separarlos, ni separarlos sin consolidar abismos entre ellos, sin interponer entre ellos murallas divisorias[20].

ERNST.—¡Y qué terribles son esos abismos! ¡Qué insuperables resultan a menudo esos muros divisores!

FALK.—Voy a añadir una tercera cosa. —No se trata sólo de que la sociedad civil divide y separa a los hombres en varios pueblos y religiones. —Esta separación en algunas grandes partes de las cuales cada una formara por sí misma un todo, siempre sería mejor que la falta completa de esas totalidades. —Pero no, es que la sociedad civil prosigue también su separación en cada una de esas partes por decirlo así hasta el infinito.

ERNST.—¿Cómo?

FALK.—¿Es que crees que se puede pensar en un Estado sin [**616**] diferencia de clases? Sea bueno o malo, sea más o menos próximo a la perfección, es imposible que todos sus miembros tengan la misma relación entre sí. —Por más que participen todos en la legislación, no pueden tener la misma participación, por lo menos no pueden intervenir directamente en la misma medida. Habrá, pues, miembros superiores e inferiores. —Aunque empezaran repartiéndose entre sí en partes iguales todas las posesiones del Estado, ese reparto igualitario no duraría ni dos generaciones. Unos utilizarían sus propiedades mejor que otros. Además, unos tendrán que repartir su mal administrado patrimonio entre más descendientes que otros. Así que habrá miembros más ricos y miembros más pobres.

ERNST.—Se comprende.

FALK.—Y ahora piensa cuánto mal hay en el mundo que no tenga su motivo en esa diferencia de clases.

ERNST.—Me gustaría poderte contradecir. —Pero ya me dirás con qué razón puedo hacerlo. —Así que ¡no se puede unir a los hombres más que separándolos, sólo mediante una continua separación se les ha de mantener unidos! Esto es así y no puede ser de otro modo.

FALK.—Eso digo yo[21].

ERNST.—Y, ¿qué pretendes con eso? ¿Quitarme el gusto de la vida social? ¿Hacerme desear que los hombres no hubieran tenido nunca el deseo de reunirse en Estados?

FALK.—¿Hasta ese punto me malentiendes? —Si la sociedad civil no trajera consigo otro bien que la posibilidad de construir la razón humana en ella, la bendeciría yo a pesar de males incluso mayores.

ERNST.—Quien quiera aprovecharse del fuego, dice el refrán, ha de tolerar el humo.

FALK.—Por supuesto. —Pero, porque el humo sea inseparable del fuego, ¿no hay que fabricar una chimenea? ¿El inventor de la chimenea fue por eso enemigo del fuego? —Fíjate, a eso iba.

ERNST.—¿A qué? —No te entiendo.

FALK.—La comparación era muy precisa. —Si no se puede unir a los hombres en Estados más que mediante esas separaciones, ¿serán por ello buenas esas separaciones?

ERNST.—Claro que no.

FALK.—¿Serán santas esas separaciones?

ERNST.—¿Cómo santas?

FALK.—Que esté prohibido meterles mano.

ERNST.—¿Con qué intención...?

[**617**] FALK.—Con la intención de quejosas separaciones no sean mayores de lo que la necesidad requiera. Con la intención de que sus consecuencias sean lo menos perjudiciales que quepa.

ERNST.—¿Cómo iba a ser posible prohibir eso?

FALK.—Pero tampoco puede ser objeto de mandato: ¡no pueden mandarlo las leyes civiles! —Pues las leyes civiles nunca se extienden más allá de las fronteras de su Estado. Y este asunto estaría precisamente fuera de las fronteras de todos y cada uno de los Estados. —Por tanto no puede ser más que un *Opus supererogatum* [una obra supererogatoria], y no cabría sino desear que los más sabios y mejores de cada Estado se sometieran libremente a este *Operi superogato* [obra supererogatoria].

ERNST.—Nada más de desear, pero de desear muchísimo.

FALK.—¡Digo! Muy de desear que en todo Estado hubiera hombres que estuvieran por encima de los prejuicios de sus pueblos y que supieran bien dónde deja de ser ya virtud el patriotismo.

ERNST.—¡Muy de desear!

FALK.—Muy de desear que en todo Estado hubiera hombres que no se sometieran a los prejuicios de su religión nativa; que no creyeran que es preciso que sea bueno y verdadero todo lo que su religión tiene por bueno y verdadero.

ERNST.—¡Muy de desear!

FALK.—Muy de desear que en todo Estado hubiera hombres a quienes no deslumbra la grandeza social y a quienes no fastidia la insignificancia social; hombres, en cuya sociedad el grande no tiene inconveniente en abajarse y el chico se atreve a alzarse.

ERNST.—¡Muy de desear!

FALK.—¿Y si se llegara a cumplir ese deseo?

ERNST.—¿Cumplir? —Sí, aquí y allá, de cuando en cuando, seguro que hay un hombre así.

FALK.—No meramente aquí y allá, no meramente de cuando en cuando[22].

ERNST.—Puede haber también muchos en ciertas épocas, en ciertos países.

FALK.—¿Y si hubiera ahora hombres tales por todas partes, y tuviera que haberlos además siempre?

ERNST.—¡Dios lo quiera!

FALK.—¿Y si esos hombres no vivieran en una ineficaz dispersión, si no vivieran siempre en una Iglesia invisible?

ERNST.—¡Bonito sueño!

FALK.—Para acabar: —¿y si esos hombres fueran los francmasones?

[**618**] ERNST.—¿Qué dices?

FALK.—¿Qué pasaría si fueran los francmasones quienes han tomado sobre sí también la tarea de reducir lo más posible esas separaciones por las que los hombres se son mutuamente tan extraños?

ERNST.—¿Los francmasones?

FALK.—Digo: han tomado también.

ERNST.—¿Los francmasones?

FALK.—¡Ay, perdona! —Me había olvidado otra vez de que no quieres oír nada más de francmasones. —Precisamente nos están haciendo señas para que vayamos a desayunar. ¡Ven!

ERNST.—¡Que no! —Un momento. —Dices que los francmasones—

FALK.—La conversación me hizo volver a ellos sin querer. Perdona. Ven; allí en más amplia sociedad encontraremos pronto materia de conversación más apropiada. ¡Ven!

## TERCER DIÁLOGO

ERNST.—Vas rehuyéndome todo el día por entre el apiñado concurso de la sociedad. Pero te perseguiré hasta tu dormitorio.

FALK.—¿Tan importante es lo que tienes que decirme? Estoy cansado de conversación por hoy.

ERNST.—Te burlas de mi curiosidad.

FALK.—¿De tu curiosidad?

ERNST.—Que con tanta maestría supiste provocar esta mañana.

FALK.—¿De qué hablamos esta mañana?

ERNST.—De francmasones.

FALK.—¿Y qué? —¿No te habré descubierto el secreto bajo los efectos de los vapores de Pyrmont?[23]

ERNST.—El secreto que, como dices, no es posible traicionar.

FALK.—En efecto: esto me devuelve la tranquilidad.

ERNST.—Pero me has dicho algo de los francmasones que no me esperaba, algo que me llamó la atención, que me hizo pensar.

FALK.—¿Qué fue?

ERNST.—¡No me tortures! —De sobra te acuerdas.

FALK.—Sí, poco a poco me voy acordando. —¿Y fue eso lo que te mantuvo todo el día como ausente entre tus amigos y amigas?

ERNST.—Eso fue. —Y no quiero acostarme antes de que me contestes por lo menos a una pregunta.

[**619**] FALK.—Depende de lo que se pregunte.

ERNST.—¿Cómo me puedes probar, o por lo menos hacerme ver, la probabilidad de que los francmasones tengan realmente esas grandes y dignas intenciones?

FALK.—¿Te hablé de sus intenciones? No sabría. —Lo que sucede es que, como no podías hacerte una idea de las verdaderas actividades de los masones, quise llamarte la atención sobre un punto en torno al cual podrían suceder aún muchas cosas que ni se imaginan nuestros prudentes próceres políticos. —Tal vez los francmasones trabajan en torno a ello. —Tal vez, en torno a ello. —Sólo quise apartar de ti el prejuicio de que se habían hallado y ocupado ya todos los puestos en que hay que edificar, de que se habían repartido ya todos los trabajos necesarios entre el personal requerido[24].

ERNST.—Tira ahora hacia donde quieras. —En fin de cuentas, por tus palabras me imagino ahora a los francmasones como gente que ha tomado voluntariamente sobre sí la tarea de contrarrestar los males inevitables que trae consigo el Estado.

FALK.—Por lo menos esta idea no puede perjudicar a los francmasones. —Retenla. —Pero compréndela bien. No le añadas nada que no toque. —¡Los males inevitables del Estado! —No de este y de aquel Estado. No los males inevitables que se siguen de una determinada constitución una vez aceptada. De ésos no se ocupa nunca el francmasón por lo menos en cuanto tal. Su mitigación y curación déjalas en manos del ciudadano que puede ocuparse en ello según su manera de ver, su ánimo, con su propio riesgo. De muy distinta índole, de muy superior índole son los males que constituyen el objeto de la actividad del francmasón.

ERNST.—He comprendido muy bien esto. —No se trata de males que ponen descontento al ciudadano, sino de males de los que no puede librarse el más feliz de los ciudadanos.

FALK.—¡Justo! Esos son los males que ha de contra... —¿cómo decías?—, contrarrestar.

ERNST.—¡Sí!

FALK.—La palabra dice un poco demasiado. —Contrarrestar. —¿Para suprimirlos enteramente? Eso es imposible. Pues junto con ellos se aniquilaría al Estado mismo. —A quienes aún no tienen ni idea de esos males, no hay que hacérselos notar siquiera. Todo lo más, podría llamarse aquí contrarrestar al provocar de lejos esa sensación en el hombre, favorecer su germinación, trasplantarla, podarla, quitarle las hojas secas. ¿Comprendes ahora por qué dije que aunque estuvieron siempre activos los francmasones, [**620**] no obstante pudieron pasar siglos sin que se pudiera decir: eso lo han hecho ellos?

ERNST.—Y también comprendo ahora la segunda característica del acertijo —buenas obras que hagan superfluas las buenas obras.

FALK.—¡Bien! —Anda, pues, y estudia esos males y dáselos a conocer a todos y pondera, comparándolos, sus efectos, y convéncete de que este estudio te descubrirá cosas que en días melancólicos parecerán convertirse en objeciones las más destructoras e insolubles contra la Providencia y la virtud. Esta explicación, esta iluminación te tranquilizará y te hará feliz —aunque no te *llamen* francmasón.

ERNST.—¡Pones tanto énfasis en ese *llamen*!

FALK.—Porque se puede ser algo sin llevar el nombre.

ERNST.—¡Eso está bien! Comprendo. —Pero para tornar a mi pregunta que voy a expresar un poco diversamente no más. Como ya sé cuál es el mal ese contra el que la francmasonería lucha...

FALK.—¿Lo sabes?

ERNST.—¿No me lo has dicho tú?

FALK.—Yo te he nombrado algunos por mor de muestra. Sólo algunos de los que alcanza a ver el ojo más miope; sólo algunos de los más indiscutibles y extendidos. —Pero ¡cuántos quedan que, bien que no son evidentes, aunque no son tan indiscutibles ni están tan extendidos, sin embargo son no menos ciertos, no menos necesarios!

ERNST.—Pues deja que limite mi pregunta a los puntos que me has nombrado tú mismo. —¿Cómo me demuestras que, incluso en relación con esos puntos, tienen los francmasones puesta su mira en ello? —¿Callas? —¿Lo piensas?

FALK.—En realidad no estoy pensando qué tendría que contestar a tu pregunta. —Pero no puedo imaginarme los motivos por los que me la haces.

ERNST.—¿Y contestarás a mi pregunta si te digo sus motivos?

FALK.—Te lo prometo.

ERNST.—Conozco y temo tu agudeza.

FALK.—¿Mi agudeza?

ERNST.—Temo que me hagas pasar tu especulación por realidad.

FALK.—Gracias, hombre.

ERNST.—¿Te ofende eso?

FALK.—Más bien he de agradecerte que hayas llamado agudeza a lo que hubieras podido llamar muy de otra manera.

ERNST.—No es eso. Es que sé la facilidad con que el agudo se [**621**] engaña a sí mismo, cuán fácilmente presta y atribuye a otras gentes planes e intenciones en los que nunca pensaron.

FALK.—Pero, ¿de qué se infieren los planes e intenciones de la gente? ¿De sus propias acciones, no?

ERNST.—¿De dónde, si no? —Y vuelvo con mi pregunta. —¿Cuáles son las acciones propias e indiscutibles de los francmasones, de las que

hemos de deducir que, *entre* sus propósitos, está el reunir, por sí mismos y en sí mismos, a los hombres separados, como dices, necesariamente por el Estado y por los Estados?

FALK.—Y por cierto sin perjudicar a este Estado ni a estos Estados.

ERNST.—¡Tanto mejor! —Quizá tampoco haga falta que sea de acciones de donde haya que inferirlo. Con tal de que sean ciertas propiedades, ciertas particularidades las que conducen a ello, o brotan de ello. —De algo así tuviste que partir tú mismo en tu especulación, suponiendo que tu sistema sea sólo una hipótesis.

FALK.—Aún asoma tu desconfianza. —Mas, creo que desaparecerá de ti, si llevo a tu ánimo un principio fundamental de los francmasones.

ERNST.—¿Cuál?

FALK.—Uno del cual nunca hicieron misterio. Uno según el que actuaron siempre a los ojos del mundo.

ERNST.—A saber.

FALK.—Aceptar en su Orden a todo varón digno y apto, sin distinción de patria, sin distinción de religión, sin distinción de clase.

ERNST.—¿De veras?

FALK.—Cierto que este principio fundamental parece presuponer la existencia de esos hombres que están por encima de las divisiones, más bien que la intención de formarlos. Pero, en fin, el nitro ha de estar en el aire antes de pegarse como salitre a las paredes.

ERNST.—Sí, claro.

FALK.—Y ¿por qué no tendrían que haberse valido aquí los francmasones de una astucia corriente? —La de realizar abiertamente una porción de sus secretos designios, con objeto de despistar al desconfiado, que siempre sospecha algo distinto de lo que ve.

ERNST.—¿Por qué no?

FALK.—¿Por qué el artista capaz de *hacer* plata, no ha de tratar con plata nativa, para que se escandalicen menos de lo que puede hacer?

[**622**] ERNST.—¿Por qué no?

FALK.—¡Ernst! —¿Me escuchas? —Creo que respondes en sueños.

ERNST. — — —

FALK.—Hala, ves, que te caes de sueño. Yo también[25].

ERNST.—No, amigo. Pero tengo bastante; bastante por esta noche. Mañana bien temprano me vuelvo a la ciudad.

FALK.—¿Ya?; ¿por qué tan pronto?

ERNST.—¿Y, conociéndome, me lo preguntas? ¿Cuánto va a durar todavía tu cura termal?

FALK.—La empecé anteayer.

ERNST.—Entonces te veré aún otra vez antes de que acabe. ¡Que lo pases bien! Buenas noches.

FALK.—Buenas noches. ¡Que lo pases bien!

## AVISO

Prendió la chispa. Ernst fue y se hizo francmasón. Lo que allí encontró por lo pronto, constituye la materia de una cuarta y una quinta conversación, con las cuales —se bifurca el camino.

# ERNST Y FALK
# DIÁLOGOS PARA FRANCMASONES (continuación)[26].

*Prólogo de un tercero*

Es cosa sabida que el autor de las tres conversaciones había dejado su continuación en un manuscrito listo para la imprenta, cuando *altas instancias* le enviaron un aviso con el ruego de que no las publicase.

Pero es el caso que con anterioridad había dado a conocer a algunos amigos estas conversaciones cuarta y quinta, y éstos, al parecer sin su permiso, hicieron copias, una de las cuales por pura casualidad vino a parar a manos del actual editor. Lamentaba éste que tan hermosas verdades quedaran ocultas y determinó darlas a la imprenta, sin disponer de la mínima indicación para hacerlo.

El deseo de que se propague la iluminación de asuntos tan importantes como éstos, no puede servir de disculpa bastante para [**623**] haberse tomado esta libertad, bien que en su descargo cabría decir que el editor no es francmasón recibido.

Por lo demás, se advertirá que por respeto a un cierto sector de la sociedad, el editor ha omitido algunos nombres que estaban expresamente escritos[27].

## CUARTO DIÁLOGO

FALK.—¡Ernst! Bienvenido. Por fin de vuelta. Acabé ya mi cura termal.

ERNST.—¿Y te encuentras ahora mejor? Me alegro.

FALK.—¿Qué pasa? Nunca oí decir «*me alegro*» con un tono tan enojado.

ERNST.—Es que lo estoy, y poco me falta para estar indignado contigo.

FALK.—¿Conmigo?

ERNST.—Me has inducido a dar un paso tonto. —¡Mira! —¡Dame la mano![28] —¿Qué dices? —¿Te encoges de hombros? Eso me faltaba.

FALK.—¿Te he inducido?

ERNST.—Puede que sin querer.

FALK.—Y ha de haber culpa.

ERNST.—Le habla al pueblo el hombre de Dios de una tierra que mana leche y miel, ¿y el pueblo no va a suspirar por ella? ¿No va a murmurar del hombre de Dios, si en vez de conducirlo a esa tierra alabada, lo conduce al áspero desierto?[29]

FALK.—Bueno, bueno: el daño no puede haber sido tan grande. —Veo además que has trabajado *junto a los mausoleos de nuestros antepasados.*

ERNST.—Pero no estaban envueltos en *llamas,* sino en humo[30].

FALK.—Pues espera a que se disipe el humo y brillará la llama y calentará.

ERNST.—Antes de que me alumbre y caliente la llama, me asfixiaría, y bien veo que se calentarán otros que soportan mejor el humo.

FALK.—¿No estás hablando de gentes que se dejan ahogar del humo con tal de que sea de pingüe cocina exótica?

ERNST.—¿Los conoces tú también?

FALK.—Oí hablar de ellos.

[**624**] ERNST.—Pues entonces, ¿qué te movió a meterme en ese carril y, encima, a plantearme temas que sabes de sobra carecen de fundamento?

FALK.—Tu enfado te hace ser muy injusto. —O sea que yo habría hablado contigo sobre la francmasonería sin dar a entender de más de una manera que resulta inútil —qué digo inútil —más aún, perjudicial, que toda persona honesta se haga francmasón.—

ERNST.—Puede.

FALK.—¿No te dije acaso que es posible cumplir los más graves deberes de la francmasonería, sin llamarse francmasón?

ERNST.—Ya lo creo que me acuerdo. —Pero tú sabes muy bien que cuando mi fantasía extiende las alas, se dispara —¿Puedo contenerla? —Sólo te reprocho que le hayas puesto semejante cebo. —

FALK.—Que bien pronto te cansaste de conseguir —Y ¿por qué no me dijiste ni palabra sobre tu propósito?

ERNST.—¿Es que me habrías disuadido?

FALK.—¡Seguro! —*¿Quién iba a ponerle otra vez las andaderas a un chaval ligero, sólo porque se cae aún de cuando en cuando*? No te hago ningún cumplido: habías llegado demasiado lejos para volverte atrás.

Además, no se podía hacer contigo una excepción. El camino lo han de recorrer todos[31].

ERNST.—Tampoco me sabría mal haberlo andado si cupiera esperar más del resto del camino. ¡Pero todo aquello era entretener, entretener y nada más que entretener!

FALK.—Hombre, ¡si te entretiene! Y ¿con qué promesas te entretenían?

ERNST.—Ya lo sabes, con lo de la *masonería escocesa,* lo del caballero escocés[32].

FALK.—Ah sí, eso es —Pero el caballero escocés ¿en qué encuentra su consuelo?

ERNST.—¡Quién lo supiera!

FALK.—Y tus compañeros, los otros novicios de la Orden, ¿tampoco lo saben?

ERNST.—¡Huy, esos! ¡Saben tanto, esperan tanto ésos! —El uno quiere fabricar oro, el otro conjurar espíritus, un tercero restaurar los [templarios][33] —Sonríes —¿Sonríes, y *ya está*?

FALK.—¿Qué otra cosa puedo hacer?

ERNST.—¡Dar pruebas de tu disgusto ante semejantes cabezotas!

FALK.—Es que hay una cosa que me vuelve a reconciliar con ellos.

[**625**] ERNST.—¿El qué?

FALK.—Pues que en todos esos ensueños veo esfuerzos en pos de la realidad; que, de todos esos extravíos, puede sacarse por dónde irá el verdadero camino.

ERNST.—¿También de la fabricación del oro?

FALK.—También de la fabricación del oro. Es lo mismo que se pueda fabricar oro, o que no. Pero estoy muy seguro de que las personas razonables no querrán fabricarlo más que con vistas a los intereses de la masonería. Así como el primero a quien se comunique la piedra filosofal será automáticamente francmasón —Y es curioso que confirmen lo mismo todas las noticias que se trae el mundo sobre verdaderos o supuestos fabricadores de oro.

ERNST.—¿Y los conjuradores de espíritus?

FALK.—Lo mismo vale, más o menos, de ellos —Imposible que los espíritus atiendan la voz de alguien que no sea francmasón.

ERNST.—¡Cómo puedes decir en serio esas cosas!—

FALK.—¡Por todo lo santo! Con la misma seriedad que tienen.

ERNST.—¡Aunque así fuera! —Pero, en fin, ¿y lo de los nuevos [templarios], Dios mediante?

FALK.—¡Éstos para colmo!

ERNST.—¿Ves? De ésos no sabes nada. Pues [templarios] los hubo, pero fabricadores de oro y conjuradores de espíritus tal vez no los hubo

nunca. Y resulta más fácil decir cómo se las arreglan los francmasones con esos seres imaginarios que con los reales.

FALK.—Realmente, sólo puedo expresarme aquí con un dilema: o bien, o bien—

ERNST.—¡Vale! ¡Sabiendo por lo menos que es verdadera una de las proposiciones, bueno! O bien esos [templarios] *would be*—

FALK.—¡Ernst! ¡Antes de que sueltes un disparate! ¡Por mi conciencia! —Esos —justo esos, o están con toda seguridad en el buen camino o bien están tan alejados de él que no les queda siquiera la esperanza de llegar a él alguna vez.

ERNST.—¡Qué tenga que oírme esto! Porque pedirte una explicación ulterior—

FALK.—¿Por qué no? Demasiado tiempo se confundió el secreto con ciertas ocultaciones.

ERNST.—¿Cómo lo entiendes tú?

FALK.—Como ya te he dicho, el secreto de la masonería es lo que el masón *no puede* llevar a sus labios aunque fuera posible que *quisiera* hacerlo[34]. Las ocultaciones en cambio son cosas que sí pueden decirse, y sólo en ciertas épocas, en ciertos países se disimu-[**626**]-lan en parte por envidia, se reprimen en parte por temor, se callan en parte por prudencia.

ERNST.—¿Por ejemplo?

FALK.—¡Por ejemplo! Ese mismo parentesco entre [templarios] y francmasones. Puede que alguna vez fuera bueno y necesario que no se advirtiese —Pero ahora —ahora, al contrario, puede resultar muy perjudicial seguir haciendo un secreto de ese parentesco. Más bien habría que confesarlo abiertamente y determinar el punto exacto en que los [templarios] fueron los francmasones de su tiempo.

ERNST.—¿Podría saber yo cuál fue ese momento?

FALK.—Lee atentamente la historia de los [templarios][35]. Tienes que adivinarlo. Y seguro que lo adivinarás. Por ese motivo precisamente no tendrías que haberte hecho masón tú.

ERNST.—¡No estar sentado yo ahora entre mis libros! —Si lo adivino, ¿me confirmarás que lo he adivinado?

FALK.—Te encontrarás al mismo tiempo con que no necesitas de esa confirmación[36] —Mas, volviendo a mi dilema. Sólo desde ese punto puede tomarse una decisión sobre ese dilema. —Todos los masones que van ahora preñados de templario ven y sienten ese momento preciso. Dichosos ellos. Dichoso el mundo. ¡Bendito sea todo lo que hacen! ¡Bendito sea todo lo que dejan de hacer! —Pero ese momento no lo conocen ni lo sienten: los ha seducido una sinonimia; *el albañil libre de* [*aquel gran templo*] los ha llevado a los templarios; se han enamorado [de la cruz roja sobre el manto blanco] no más; lo que ahora les gustaría es repartir

entre sí y sus amigos [ricas encomiendas], pingües prebendas; —bueno, pues que el cielo nos conceda piedad para podernos contener la risa[37].

ERNST.—Ya ves, todavía puedes ponerte fogoso y duro.

FALK.—¡Por desgracia! —Te agradezco la observación y me pongo otra vez frío como un témpano.

ERNST.—¿Y cuál de los dos casos piensas ser el de esos señores?

FALK.—Me temo que el último —¡Ojalá me equivoque! —Porque si fuera el primer caso el suyo, ¿cómo podrían tener tan extraña pitada —: ¡Restaurar [los templarios]!? Ya no ha lugar ese gran momento en que los [templarios] fueron francmasones. Por lo menos Europa hace mucho tiempo que está más allá y no necesita de ninguna ayuda extraordinaria[38] —¿Qué quieren, pues? ¿Quieren convertirse también en una esponja que expriman los grandes?[39] —Pero, ¿a quién le hago la pregunta? Y ¿contra quién? [**627**] Pues, ¿me has dicho —has sabido decirme que no otros sino los novicios de la Orden son atraídos por esos caprichos de fabricar oro, de conjurar espíritus, de los [templarios]; no otros sino niños y gentes que no tienen ningún reparo en abusar de los niños? —Pero los niños se hacen hombres —Déjalos estar —Basta, como dije, con haber visto en juegos las armas que un día con más segura mano manejarán de hombres[40].

ERNST.—En el fondo, amigo, no son esas niñerías las que me ponen de mal humor. Sin suponer que tras ellas pudiera haber algo serio, miré más allá de ellas —¡Boyas para jóvenes ballenas!, pensé[41] —Pero lo que me inquieta es que lo único que veo por todas partes, lo único que por todas partes oigo son esas niñerías: es que nadie quiere saber nada de eso cuya expectativa suscitaste *tú* en mí. Ya puedo dar este tono cuantas veces quiera y a quien quiera: nadie quiere cogerse a él, siempre y en todas partes el más profundo silencio.

FALK.—Te refieres a—

ERNST.—A esa igualdad que me indicaste ser principio fundamental de la Orden, igualdad que llenó toda mi alma de una increíble esperanza: la de poderla respirar finalmente en una sociedad de hombres capaces de pensar sin tener en cuenta nada de diferencias sociales, sin hacer valer pecaminosamente una de esas modificaciones en perjuicio de un tercero—

FALK.—Entonces...

ERNST.—¿Existe todavía? ¡Si es que existió alguna vez! —Va y se presenta un judío ilustrado. «Vamos, se dice, ¿un judío? El francmasón ha de ser por lo menos cristiano. *No importa de qué clase de cristianismo.* Sin diferencia de religión, quiere decir sin distinguir entre las tres religiones toleradas públicamente en el Sacro Romano Imperio[42] —¿Piensas así también?

FALK.—Yo no.

ERNST.—Va y se presenta un honrado zapatero que en su trabajo encuentra ocio bastante para tener más de una idea buena (aunque sea Jacob Böhme y un Hans Sachse)[43]. «Vamos, se dice, un zapatero. ¡Justo un zapatero!» —Va y se presenta un criado fiel, experimentado, probado. —«Sí, claro, se dice, gente que no escoge el color de su librea —¡Entre nosotros estamos en tan buena sociedad!»—

FALK.—¿Tan buena sociedad hacen?

ERNST.—¡Toma! No te digo más que se trata *solamente* de buena sociedad —príncipes, condes, señores de, oficiales, consejeros con toda clase de entorchados, comerciantes, artistas —cuantos [**628**] revolotean por la logia[44], ciertamente sin diferencia de clase social —Pero realmente son todos de *una* clase, desgraciadamente [de esa que se constituye en virtud del aburrimiento y la necesidad de ocuparse en algo][45].

FALK.—Lo cual por cierto no era así en mi tiempo —Pero, en fin —No sé, sólo puedo aconsejar. —Hace demasiado tiempo que estoy desconectado de todo tipo de logias —Son dos cosas muy distintas el no haber podido durante un tiempo entrar en las *logias de antes*, y el *estar excluido de la francmasonería.*

ERNST.—¿Cómo es eso?

FALK.—Porque la relación que hay entre la logia y la francmasonería es igual que la relación que hay entre la Iglesia y la fe. De la bonanza exterior de la Iglesia no se puede deducir nada, absolutamente nada, acerca de la fe de sus miembros. Más aún, hay un cierto bienestar exterior de éstos que sólo milagrosamente sería compatible con la verdadera fe. Tampoco se llevaron bien nunca una y otra, sino que, como la historia enseña, siempre la una arruinó a la otra. Así que me temo, me temo—

ERNST.—¿Qué?

FALK.—En suma, por lo que oigo, el asunto de las logias tal como ahora se lleva no puedo entenderlo. Tener caja, hacer capitales, cubrirlos, gastar cada céntimo del mejor modo posible, procurar establecerse, recibir privilegios de reyes y príncipes, servirse del prestigio y del poder de éstos para someter a los hermanos de otras observancias a aquélla que se desearía convertir en la observancia central[46] —¡Si resulta a la larga! —¡Ya me gustaría equivocarme!

ERNST.—¡Pues ahora! ¿Qué va a pasar? El Estado ahora ya no funciona. Además, entre las personas que hacen las leyes o que las aplican, ya hay incluso demasiados masones—

FALK.—Bien; cuando ellos tampoco tengan nada que temer del Estado, ¿qué influencia, crees que ejercerá sobre ellos semejante constitución? ¿No vendrán a dar a través de ella, otra vez, en lo mismo de que querían librarse? ¿No dejarán de ser lo que quieren ser? —No sé si me comprendes del todo—

ERNST.—Tú sigue hablando.

FALK.—¡Claro! —seguro — nada dura mil años —Quizá sea ése el camino escogido por la Providencia para poner fin al actual esquema de la francmasonería—

ERNST.—¿Esquema de la francmasonería? ¿A qué das ese nombre? ¡Esquema!

FALK.—Bueno, esquema, envoltura, forma de expresión.

[**629**] ERNST.—Aún no sé—

FALK.—¡No creerás que la francmasonería hizo siempre el papel de francmasonería!

ERNST.—Pero, ¿qué es eso de que la francmasonería no hizo siempre el papel de francmasonería?

FALK.—Con otras palabras: ¿crees que lo que la francmasonería es, se llamó siempre francmasonería? — ¡Aguarda! Pasó ya el mediodía. Ya vienen mis huéspedes. ¿Te quedas?

ERNST.—No quería, pero he de hacerlo. Me esperan dos banquetazos.

FALK.—Pero en la mesa ni palabra, por favor.

## QUINTO DIÁLOGO

ERNST.—¡Al fin se fueron! —¡Qué charlatanes!—¿No notabas, o es que no querías notarlo, que el de la verruga en la barbilla —que no sé cómo se llama— es francmasón? Tabaleaba mucho, mucho[47].

FALK.—Le he escuchado a gusto. En sus mismas palabras noté cosas que no llamaron tu atención. Es de los que en Europa son partidarios de los americanos—[48]

ERNST.—Eso no sería lo peor de él.

FALK.—Tiene la manía de que el Congreso[49] es una logia y de que *allá,* por fin, fundan los francmasones su reino con las armas en la mano.

ERNST.—¿Hay *ilusos de ésos*?

FALK.—Debe de haberlos.

ERNST.—¿Y de dónde le sacas ese secreto?

FALK.—De un rasgo que algún día te resultará más familiar.

ERNST.—¡Por Dios! ¡Si hubiera sabido yo que me iba a engañar tanto con los francmasones!—

FALK.—No te preocupes: el francmasón espera tranquilo que salga el sol y deja arder los cirios mientras quieran y puedan— Apagar los cirios y, cuando ya están apagados, darse cuenta entonces de que hay que volver a encender los cabos o de que hay que poner otros cirios, eso no es cosa del francmasón.

ERNST.—Lo mismo creo yo —Lo que cuesta sangre no vale la pena de la sangre[50].

FALK.—¡Excelente! —Pregunta lo que quieras que te voy a contestar.

ERNST.—Entonces voy a preguntar sin parar.

[**630**] FALK.—Pero no sabes por dónde empezar.

ERNST.—¿Te estaba entendiendo, o no te estaba entendiendo cuando nos interrumpieron? ¿Te contradecías o no te contradecías? —Porque la verdad es que cuando me dijiste que *la francmasonería ha existido siempre,* entendí que no sólo su esencia sino su constitución actual proviene de tiempos inmemoriales.

FALK.—¡Si fuera la misma la condición de entrambas! —Esencialmente son tan antiguas la francmasonería como la sociedad. No pudieron surgir una y otra más que *juntas* —Como no sea la sociedad más que un brote de la francmasonería. Pues la llama del foco también es una emanación del sol.

ERNST.—Eso se me trasluce a mí también—

FALK.—Sea de madre e hija o de hermana y hermana, su destino emparejado hizo que se diera siempre una influencia recíproca. Tal como se encontrara la sociedad, así se encontraba también en todas partes la francmasonería, y viceversa. El síntoma más seguro de que una constitución tenía salud y nervio, fue siempre que dejara florecer a su lado a la francmasonería. Como aún hoy es señal infalible de la medrosidad y debilidad de un Estado el que no quiera tolerar en público lo que tiene que tolerar en secreto, quiera o no quiera.

ERNST.—Entiéndase: la francmasonería.

FALK.—Sin duda —Pues que en el fondo se apoya, no en *vinculaciones externas* que tan fácilmente degeneran en *ordenamientos sociales,* sino en el sentimiento comunitario de espíritus afines.

ERNST.—Y a ése, ¿quién se atreve a mandarle?

FALK.—Así que la francmasonería tuvo que plegarse y doblegarse a la sociedad siempre y en todas partes, porque ésta fue siempre más fuerte. Cuantas formas de sociedad hubo, tantas fueron las que no pudo menos de adoptar la francmasonería y, como es natural, cada una de esas formas se llamó de una manera. ¿Corno puedes pensar que el nombre de francmasonería sea anterior a la mentalidad predominante en los Estados, y conforme a la cual fue nivelada precisamente aquélla?[51]

ERNST.—Y ¿cuál es esa mentalidad predominante?

FALK.—Eso lo dejo para que lo investigues tú mismo —Basta con que te diga que antes de comienzos de siglo nunca se oyó la palabra francmasón para referirse a uno de los miembros de nuestra cofradía. No se la encuentra con seguridad antes de hoy día en libro alguno y no sé de nadie que pueda mostrar un documento en que figure escrita no más.

ERNST.—Te refieres a la palabra francmasón en alemán, ¿no?

FALK.—No, no: también al original *free-mason* [francmasón], así como a las formas que tomó la palabra al ser traducida al idioma que sea.

[**631**] ERNST.—¡No me digas! —Piénsalo bien —¿En ningún libro impreso anterior al siglo actual? ¿En ninguno?

FALK.—En ninguno.

ERNST.—Sin embargo, lo tengo yo mismo.

FALK.—¿Sí? —¿A ti también se te ha metido en los ojos polvo de ése que no dejan de despedir por ahí?

ERNST.—¡Que sí! La cita de—

FALK.—¿De «Londinópolis»? ¿Ésa? —¡Polvo![52]

ERNST.—¿Y las actas del Parlamento, de tiempos de Enrique VI?[53]

FALK.—¡Polvo!

ERNST.—¿Y los grandes privilegios que concedió Carlos XI, rey de Suecia, a la logia de Goteburgo?

FALK.—¡Polvo!

ERNST.—¿Y Locke?

FALK.—¿Qué Locke?

ERNST.—El filósofo —¿Y su escrito al conde de Pembroke, sus observaciones sobre un interrogatorio escritas de puño y letra de Enrique VI?[54]

FALK.—Ha de tratarse de algún nuevo hallazgo: no lo conozco —Pero ¿otra vez Enrique VI? —¡Polvo y nada más que polvo!

ERNST.—¡Ya está bien!

FALK.—¿Conoces alguna palabra más suave para referirte a la tergiversación de palabras y la falsificación de documentos?

ERNST.—¿Y habrían practicado tales cosas durante tanto tiempo a la vista de todo el mundo sin censura?

FALK.—¿Por qué no? El número de la gente discreta es demasiado pequeño como para poder contradecir todas las tonterías según van apareciendo. Ya es bastante con que, entre los discretos, esas tonterías no prescriben —Claro que sería mejor que no se cometiera absolutamente ninguna tontería ante el público, porque incluso lo más despreciable, precisamente por serlo y porque, en consecuencia, nadie se toma la molestia de oponerse, puede cobrar con el correr del tiempo el aspecto de una cosa muy seria y santa. Y luego, pasados mil años, se dice: «¿Se le hubiera podido escribir esto al mundo si no hubiera sido verdad? No se contradijo entonces a esos hombres fidedignos, ¿y queréis contradecirlos añora?»[55].

ERNST.—¡Oh, Historia, Historia! ¡Qué eres!

FALK.—Esa fría rapsodia de Anderson[56] en la que se hace pasar a la Historia de la arquitectura por Historia de la Orden, aún podría pasar: por una vez y para entonces, podría ser bueno —Además, el juego era muy evidente. —Pero que se siga construyendo hoy sobre ese fundamento de barro; que se siga sosteniendo por escrito lo que da vergüenza exponer *oralmente* ante un hombre serio; que, para seguir una broma que se debe-

ría haber [**632**] dejado estar ya hace tiempo, se permitan una *forgery* [falsificación], la cual, si bien no representa ningún interés social indigno, está en la *pillory* [picota]—

ERNST.—Pero, ¿y si ocurriera .que ahí hay algo más que un juego de palabras? ¿Y si fuera verdad que el secreto de la Orden se conservó desde antiguo principalmente en el oficio homónimo?

FALK.—¿Si fuera verdad?

ERNST.—¿Y por qué no tiene que serlo? —Porque, veamos: ¿cómo, si no, la Orden llegó a asumir precisamente los símbolos de ese oficio?

FALK.—¡Insidiosa pregunta!

ERNST.—Un hecho semejante ha de tener una explicación.

FALK.—Y la tiene.

ERNST.—¿La tiene? ¿Y es una explicación distinta de la anterior?

FALK.—Totalmente distinta.

ERNST.—¿Adivino o pregunto?

FALK.—Si me hubieras hecho ya una pregunta que estoy esperando hace rato, no te resultaría difícil de adivinar.

ERNST.—¿Otra pregunta que estás esperando hace rato?—

FALK.—Porque si te dije que la francmasonería no se llamó siempre francmasonería, ¿qué hubiera sido más natural y directo—

ERNST.—...que preguntar cómo se llamó antes? —¡Claro! —Pues lo pregunto ahora.

FALK.—¿Preguntas que cómo se llamó la francmasonería antes de llamarse francmasonería? —Mesonía.

ERNST.—Claro, *masonry* en inglés.

FALK.—En inglés *masony,* no *masonry.* —No viene de *masón,* albañil, sino de *mase,* mesa, tabla.

ERNST.—¿*Mase,* mesa? ¿En qué idioma?

FALK.—En el de los anglosajones, pero no sólo en él, sino también en el de godos y francos; por tanto una palabra alemana originaria, de la que hoy día están en uso, o lo estuvieron hasta hace poco, varias derivaciones como *maskopie, masleidig, masgenosse.* Incluso *masonei* era de uso frecuente en tiempos de Lutero, aunque el buen significado que tenía hubiera empeorado un poco.

ERNST.—No sé cuál era su significado, ni el bueno ni el empeorado.

FALK.—Pero, ¿sabes que nuestros antepasados solían deliberar, incluso sobre las cosas más importantes, sentados a la mesa? —*Mase* quiere decir mesa, y *masonei* quiere decir comensalía unida y confraternal. Fácilmente podrás colegir cómo de una comensalía unida y confraternal resultó una borrachera, sentido en que utiliza Agricola la palabra masonei[57].

ERNST.—¿Hace algún tiempo no estuvo a punto de que le pasara lo mismo a la palabra *logia*?

[**633**] FALK.—Pero antes de degenerar en parte las masonías y de decaer en la consideración del público, gozaban de un prestigio inmenso. No había en Alemania corte, ni grande ni chica, que no tuviera su *masonei*. Las canciones y las historias antiguas lo atestiguan. Algunos edificios anejos o próximos a los castillos y palacios de los señores reinantes, tomaban su denominación de ellas —denominación sobre la que se dieron recientemente tantas interpretaciones infundadas. ¿Qué más te diré de su fama sino que la sociedad de la tabla redonda es la masonía primera y más antigua, de la que proceden en suma todas las demás?

ERNST.—¿La tabla redonda? Eso se remonta a una antigüedad fabulosa.

FALK.—La historia del rey *Arturo* puede ser todo lo fabulosa que se quista, pero la *tabla redonda* no es fabulosa.

ERNST.—Arturo sería el fundador de la misma.

FALK.—De ningún modo. Ni siquiera según la fábula—según la cual Arturo, o su padre, la habrían recibido de los anglosajones como hace suponer el mismo nombre de masonei. ¿Y hay acaso nada más lógico que no llevaran a Inglaterra los anglosajones ninguna costumbre que no dejaran en su misma patria? En diversos pueblos teutones de aquel entonces échase de ver que se caracterizaban por la tendencia a formar pequeñas sociedades confraternales dentro del ámbito de la sociedad y junto a ella.

ERNST.—Y con eso ¿qué quieres decir?—

FALK.—Cuanto te digo ahora sólo de pasada y sin la precisión suficiente, me comprometo a documentártelo por escrito la próxima vez que nos veamos en la ciudad rodeados de mis libros — Ahora limítate a escucharme como se escucha el primer rumor de cualquier gran acontecimiento: excita la curiosidad más de lo que la satisface.

ERNST.—¿Dónde estabas?

FALK.—Pues que la masonía era una costumbre teutona tras plantada a Inglaterra por los sajones. Los estudiosos no están de acuerdo sobre quiénes de entre ellos eran los *mase-thanes.* Por lo que parece eran los nobles de la masonía, que echó tan hondas raíces en el nuevo suelo como para arraigar a través de todos los cambios del Estado que se sucedieron y mostrarse de tiempo en tiempo gloriosamente floreciente. En particular tuvieron gran renombre las masonías de los [templarios] en los siglos XII y XIII. A pesar de la supresión de la Orden, en el centro de Londres subsistió una masonía [templaría] hasta fines del siglo XVII. Y aquí empiezan los tiempos en que faltan indicios historiográficos. Pero una tradición cuidadosamente guardada, y que ofrece muchos visos de verdad, está dispuesta a suplir esa falta.

[**634**] ERNST.—¿Y qué dificultad impide poner de una vez por escrito esa tradición elevándola así a la categoría de historia?

FALK.—¿Dificultad? Ninguna. Antes bien, todo aconseja hacerlo —Yo por lo menos me siento autorizado y hasta obligado a no hacer ya un secreto de esto ni contigo ni con nadie que se encuentre en un caso parecido.

ERNST.—Bueno, pues. —Soy todo oídos.

FALK.—La mesonía [templaría], subsistente aún a fines del siglo pasado en Londres, rodeada de la mayor discreción, se reunía no lejos de la iglesia de san Pablo, reconstruida por entonces. El arquitecto de esa iglesia, la segunda del mundo, fue—

ERNST.—Christoph Wren—

FALK.—Acabas de nombrar al fundador de toda la francmasonería actual—

ERNST.—¿Él?

FALK.—Brevemente: Wren, el arquitecto de la iglesia de san Pablo, en cuyos aledaños se reunía una antiquísima mesonía desde tiempos inmemoriales, era miembro de dicha mesonía y la frecuentó durante los más de treinta años que duró su construcción.

ERNST.—Empiezo a husmear un malentendido[58].

FALK.—Eso es. En Inglaterra se perdió y olvidó el significado de la palabra *masonei* —Una *masony,* situada en los aledaños de una construcción tan importante, y frecuentada tan asiduamente por el arquitecto de la obra, ¿qué otra cosa puede ser más que una *masonry,* una sociedad de maestros de la construcción con quienes discutía las dificultades que ocurrían?—

ERNST.—¡Muy lógico!

FALK.—Todo Londres estaba interesado en que prosiguiera la construcción de tal iglesia. Para tener noticias de primera mano, cualquiera que creía tener algunos conocimientos de construcción solicitaba el ingreso en dicha *masonry* y lo solicitaba en vano. Por fin —conoces a *Christoph Wren* no solamente de nombre: ya sabes qué cabeza más ingeniosa y activa era la suya. En otros tiempos había colaborado en la confección del proyecto de una sociedad para el cultivo de las ciencias *con objeto de que las verdades especulativas fueran de mayor utilidad pública y más útiles a la vida social.* Al mismo tiempo, se le ocurrió el contrapunto que sería una sociedad *que se elevara de la praxis de la vida social a la especulación*[59]. «En aquélla, pensaba, se investigaría sobre lo que hay de útil en lo verdadero, y en ésta sobre lo que hay de verdadero en lo útil. ¿Qué pasaría si hiciese yo exotéricos algunos principios de la masonía? ¿Qué pasaría si lo que no es susceptible de hacerse exotérico, lo [**635**] ocultara yo bajo los jeroglíficos y símbolos del oficio, eso que con tanta terquedad se cree encontrar ahora con el nombre de *masony* (masonería)? ¿Qué pasaría si ampliara yo la *masony* en una *free-masonry*

(francmasonería) en la que pueden participar gentes varias?». Así pensaba Wren, y así resultó la francmasonería —¡Ernst! ¿Cómo te va?

ERNST.—Estoy como deslumbrado.

FALK.—¿Viste alguna luz?

ERNST.—¿Alguna? Demasiada de golpe.

FALK.—Ahora comprenderás—

ERNST.—Basta, amigo: por favor. Pero, ¿no tenías diligencias urgentes en la ciudad?

FALK.—¿Quieres que vaya?

ERNST.—¿Quiero? —¡Después de habérmelo prometido!

FALK.—De diligencias ya tengo más que bastante —¡Otra vez será! Hablando de memoria me he expresado demasiado vacilantemente, insatisfactoriamente —Con mis libros lo verás y comprenderás. Se pone el sol, tienes que marcharte a la ciudad. ¡Que lo pases bien!

ERNST.—Otro sol se me alza. ¡Que lo pases bien!

## AVISO

No se reproduce un sexto diálogo que mantuvieron los dos amigos. Pero lo esencial del mismo está dedicado a observaciones críticas sobre el capítulo quinto, observaciones que aún hoy se mantienen en reserva[60].

[**636**]

# DATOS Y NOTAS

l. En la vuelta del decenio 60 al 70 —antes de comenzar la polémica con Goeze, pues—, se entregó Lessing a los estudios sobre la masonería, encaminándose hacia la temática del diálogo quinto (origen de la masonería, relación de la misma con las cofradías medievales de albañiles y constructores, secretos masónicos, templarios, etc.) (LM, XV 481-90). En 1771 solicitó de su amigo Bode, maestro de la logia Absalón, de Hamburgo, el ingreso, que se le denegó alegando «el ritmo lento de los progresos en la logia y la edad y carácter fogoso» del demandante (cfr. el prólogo de Bode a su traducción de N. Bonneville, *Les jesuites classés de la maçonnerie*, 1778). Pero en Hamburgo mismo, la logia rival («Las tres rosas») jo acogía días después. *Se non vero ben trovato,* lo que se cuenta de la recepción, da la clave para entender adónde iba, adónde estaba yendo Lessing en su discusión sobre las instituciones que querían hacerse cargo del hombre y de la Humanidad. Cuéntase que cumplida la recepción, el maestro se dirigió a Lessing diciendo: «¿Ve usted cómo no ha encontrado nada contrario a la religión ni al Estado?». A lo que respondió nuestro hombre: «Pues hubiera preferido encontrarlo».

Esto sucedía en torno a las fechas en que en Alemania cobraba cuerpo —esquema, diría irónicamente (*piis auribus*) Lessing—, la masonería. En 1751, Karl von Hund introducía una «masonería rectificada» que aspiraba a descender de la Orden del Temple. Esta masonería, desde 1764 se llama «Estricta Observancia Templaría». Hund confía en que la alquimia (fabricación de oro) lo apoye financieramente. El duque Fernando de Braunschweig, señor de Lessing, es nombrado en 1772 Magnus Superior Ordinis. Hacia 1774 el mago Schrepfer evoca espíritus y pretende asombrar con portentos a los masones de la «Estricta». Teosofía, alquimia, evocaciones de misterios antiguos... Los espíritus van a la búsqueda de algo. Esa es la verdad.

La masonería es la única institución que ha encontrado la manera de oponerse al absolutismo del Estado en el XVIII. No desde barricadas, como hará el XIX, pero desde sus salones y clubes ejerció una influencia benéfica, cultural, orientadora, pacificadora, infundiendo tolerancia y humanidad —mas tomando una distan-[**637**]-cia del Estado y de la Iglesia, que, si era discreción aconsejada por la prudencia, no era menos crítica en principio (sobre todo en la Europa continental). La discreción se convertiría en secreto y el secreto en misterio. El secreto masónico es el motivo de su primera condenación romana, en la Bula *In Eminenti,* de Clemente XII, confirmada por Benedicto XIV en la Bula *Providas* (1751) (Cfr. *Sacramentum Mundi,* IV, 479).

En 1733 habían fundado en París la primera logia algunos refugiados «jacobitas» ingleses. Montesquieu, que entre 1729 y 1731 había estado en Londres y había sido ya iniciado, perteneció a ella. A comienzos del XVIII una buena parte de la aristocracia del Imperio austríaco (el Sacro) era francmasona. En 1738 era recibido francmasón Federico el Grande de Prusia... Ese mismo año, la Gran Enciclopedia Chamber dedica un artículo a la francmasonería; son muy dignos de consideración por su número y su carácter (P. Hazard); son una de las más importantes fuerzas del siglo, que, además, parecía «saber» actuar «sapiencialmente», ser capaz de hacerse cargo del «plus», del misterio ese que hay en el fondo o que

lo sobrevuela todo... Una fuerza para el progreso de la Humanidad, en la fraternidad y la igualdad. Algo que, hacía 1.800 años, había prometido la iglesia...

Leyendo los *Diálogos para francmasones,* es inevitable ir registrando el paralelismo sistemático que señala Lessing entre los orígenes y acomodos de la iglesia, y los orígenes (intenciones) y acomodos de la masonería, en tanto instituciones que se sintieron destinadas a encargarse del género humano. La masonería ha acabado cometiendo el error de sistematizar su doctrina, de adornarse con uniformes y títulos, de considerarse por reglamento y pertenencia en estado de perfección (es decir, de ser los mejores por gracia de una adscripción), de convertir la ventaja de la responsabilidad por lo inefable, en ventaja pingüe y gruesa de lo mundano, de caer en niñerías de premios y superiores, obediencias y maestros de novicios... De esa crítica sale lo que llama Lessing la Ontología de la masonería, que es un capítulo de su Antropología, que tiene hoy, y precisamente hoy, algo que decir política y socialmente.

2. Lessing gusta de la metáfora del agua manantial, honda. Cfr. el lema del *Testamento de Juan* (aquí p. 457), y *Axiomata* (p. 496): «¿Absolutamente todos los cristianos tienen que sacar de ahí mismo el agua?». Etc. Es una metáfora de alcurnia joánica, «espiritual» y, habida cuenta de la crítica de la literalidad social y política que va a exponer en los *Diálogos,* no es casualidad que aparezca precisamente en la cabecera de este escrito.

3. ¿Hace ya tiempo? ¿Cuánto? Desde que se extinguió el impulso producido por la liberación de un yugo, de una «letra» o exterioridad: el yugo o literalización o exteriorización de la autoridad unipersonal (Papado). El pueblo es alimentado ahora de otra letra, la bíblica, y esta bajo su yugo. Mas, aquí, estas dos letras apuntan a su correlato político y social. En relación con ello, se ha señalado la significación del singular en que se emplea el vocablo pueblo: *el* pueblo. ¿Quién es el pueblo ese, que se muere de sed?

En 1772 escribía Lessing a su amigo Gleim (cfr. aquí p. 378 n. 31): «Me ha dado usted una gran alegría con sus *Canciones para el pueblo.* Con frecuencia se habló de cuán bueno y necesario es que el poeta descienda hasta el pueblo. De cuando en cuando lo intentó algún poeta. Pero a nadie se le ocurrió hacerlo como lo ha hecho usted, y el caso es que usted lo ha hecho de la manera más excelente, como no sea la única manera verdadera de hacerlo. —Se ha creído que descender hasta el pueblo consiste en presentar ciertas verdades (principalmente verdades de la religión) de modo tan fácil y comprensible que las entienda el más simple del pueblo. Es decir, ese descendimiento se ha referido solamente a la *inteligencia,* y no se pensó, más allá, en un más amplio descender hasta la *situación,* descender que consiste en irse [**638**] poniendo en las diversas circunstancias del pueblo; un descender, este último, que da de sí enseguida al primero, mientras que, al contrario, el primero sin éste último no es más que un desatino insípido carente de cualquier aplicación concreta.—Sus predecesores, querido amigo, entendieron por pueblo, pura y simplemente, la parte del género humano menos dotada para pensar y, en consecuencia, poetizaron para el pueblo aristocrático y para el pueblo llano. Mas usted ha entendido propiamente al pueblo y ha tomado en consideración a la parte del pueblo que es activa con su cuerpo, a la cual lo que le falta no es tanto inteligencia como ocasión de demostrarla. Con ese pueblo se ha mezclado usted, no para apartarlo de su trabajo con consideraciones infructuosas, sino para animarlo a trabajar y convertir su trabajo en fuente de conceptos apropiados a él y,

al mismo tiempo, en fuente de placer. En relación con esto último, la mayor parte de sus «Cantos» transpiran algo que los sabios antiguos consideraban ser cosa deseable y digna y que cada día se lo encuentra menos en el mundo. Me refiero a aquella alegre pobreza, *laeta paupertas,* que tanto agradaba a Epicuro y a Séneca, y de la que importa poco que sea obligada o libre con tal de que sea alegre no más...» (W. Stammler, G.E.L's Ausg. Werk., III, p. 333 ss.). Cfr. aquí mismo pp. 626 s. (igualdad de clases...).

4. *Prólogo de un tercero,* con el que quiere ocultarse Lessing.

5. En carta de 19 de octubre de 1778 al duque Fernando de Braunschweig, se lisonjea Lessing de que los «Diálogos para francmasones» son «lo más serio que se haya escrito nunca sobre la masonería...».

6. Cfr. aquí p. 627 s.: el paralelismo entre cristianismo y masonería. —La ontología que aquí se expone es la ontología *del espíritu;* es decir, no incurre ingenuamente Lessing en hacer él, para la masonería, lo que lamenta que hiciera el cristianismo primitivo. El espíritu, cuando se da y produce, ha de resistirse lo más que pueda y durante el mayor tiempo que pueda a convertirse en letra, pues que en el momento en que lo ponen en letra comienzan sus dificultades y empiezan a merodear los letrados y deletreadores, esas gentes de la letra que lo agostan y paralizan todo, gentes de burdas entendederas. Siempre es pronto para sistematizar al espíritu; puede que en un momento dado, que ya no es un momento espiritual, sea necesario poner... como se pueda, hasta en sistema, *la intención* que se hizo presente *en espíritu y fuerza...* Pero entonces no hay que olvidarse de dónde no se está ya, adónde se ha ido a parar y en qué medio se está uno moviendo.

7. Recibir, ser recibido —alusión a la ceremonia de ingreso en la logia. En las de estricta observancia cada alto grado podía presentar y recibir a un interesado (H. Göbel).

8. El hermano orador ocupa el puesto más importante de la logia, luego del maestro de cátedra y de sus representantes. Da lectura al formulario ritual de conferencias morales, etc. (Beychslag).

9. Aún existe hoy. Fue fundada en conmemoración del nacimiento de la princesa Albertina Sofía, en 1753.

10. «Ernst» significa «serio».

11. J. B. Basedow (1723-1790), teólogo ilustrado y reformador de la Pedagogía. Propagaba el programa pedagógico del «Celador del Norte» (cfr. aquí p. 232 ss.). En 1774 fundó en Dessau la escuela «Filantrópica: Escuela de humanidad y buenos conocimientos para discípulos y maestros», que duró sólo unos años, pero contribuyó a la renovación pedagógica en sentido ilustrado. Su sucesor fue Campe (cfr. aquí, p. 385), que se dirigió a las logias pidiendo ayuda económica. Recibió poca. Se salió de la logia y clausuró la «Filantrópica». Cfr. F. Paulsen, *Das deutsche Bildungswesen in seiner geschichtlichen Entwicklung,* Leipzig 1909, p. 84 s.

12. La distinción entre esos dos giros recuerda las correspondientes expresiones eclesiásticas: la iglesia que está en Bitinia o en Corinto, y la iglesia de tal y tal [**639**] sitio. No es inocente el... giro, justamente: pues la iglesia que está *en,* es visible *para Dios,* es la iglesia espiritual, mientras que la iglesia *de,* es una iglesia domiciliada, hecha ya precisamente sistema, Estado.

13. Son, como quien dice, los milagros laicos o seculares, que diríamos hoy. —En la educación del género humano mediante la revelación divina, las obras que hace Dios meramente para llamar la atención del pueblo, meramente, son los

milagros y las profecías: para llamar la atención sobre algo mucho más importante que los milagros y las profecías. Cfr. aquí, p. 592 (*Educación,* n.° 85).

14. Prov. 6, 6-8: «Mira, ¡oh perezoso!, a la hormiga; mira sus caminos y hazte sabio. No tiene juez ni inspector ni amo. Y se prepara en el invierno su mantenimiento, reúne su comida al tiempo de la mies. O mira a la abeja y aprende cómo trabaja y produce rica labor, que reyes y vasallos buscan para sí y todos apetecen, y siendo como es pequeña y flaca, es por su sabiduría tenida en mucha estima».

15. Enunciado de un futuro que no se ve aún, pero suponiendo la crítica no ya del absolutismo de base teológica (Calvino, catolicismo), sino del contrato de sumisión al Estado (Hobbes) y del contrato social (Rousseau). —En carta a Elisa Reimarus, del 15 de marzo de 1781, informa Jacobi sobre las ideas políticas de Lessing: «... veía con enorme viveza todo lo ridículo y funesto de las maquinarias morales (y políticas). En una conversación que tuve una vez con él, acaloróse tanto que sostenía la abolición total de la sociedad civil. Y por descabellado que parezca, no anda descaminado de la Verdad. Los hombres estarán bien gobernados cuando no necesiten ya ningún gobierno». (El paréntesis anterior [y políticas], es de Jacobi).

16. Cfr. *Jerusalem* (aquí, p. 344): «... cómo y por qué no hay más remedio que dar en la invención [del lenguaje]... y lo que puede facilitar y acelerar la construcción y formación del lenguaje...»

17. No el pactismo rousseauniano, sino la sociabilidad primordial, que empuja naturalmente (necesidades y pasiones) al pacto, es la doctrina que sigue Lessing (cfr. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración,* p. 284 s.). Para Lessing la ley no llegará a ser nunca, como es el caso precisamente de Rousseau, «la más sublime institución humana, verdadero don del cielo», etc.

18. Punto de vista de Montesquieu, Diderot, Herder.

19. Cfr. *Papeles tocantes revelación* (aquí, p. 430): [«... manifestóse Dios] simplemente como una de las divinidades particulares según las cuales dividiera la superstición a países y pueblos. Dios vino a ser el Dios de los hebreos...»

20. Todo lo que no es espíritu y acción pura, todo lo que no es intención y motivo —es letra, edificación, *forma.* Pero, si forma, *una* etapa morfológica, es decir, una forma abierta, una forma en movimiento (aún tal vez innotado), una forma en transformación, una forma no definitivamente fijada ni fijable. Religión y Estado, iglesias y gobiernos, no son más que formas. El individuo vive y se perfecciona en ellas y a través de ellas, incluso rompiéndolas; pero no se perfecciona encerrándose, dándose por encerrado e instalado en ellas.

21. El ritmo de cada individuo y de cada pueblo, que hay que respetar como ley vital, no es sólo su gloria, sino su miseria o, por lo menos, su condición. Religión y sociedad son el intento de compaginar esta multiplicidad inevitable, este caos inicial y permanente de las individualidades de diverso orden, con la posibilidad del progreso de la Humanidad.

22. Cfr. en otro contexto pero esencialmente con la misma función, *Papeles tocantes revelación* (aquí p. 430): «... hubo en todos los tiempos y países almas privilegiadas que, con sus propias fuerzas, pensando, se salían de la estera de sus contemporáneos, corrían al encuentro de la luz mayor...»

[**640**] 23. Balneario de aguas termales de moda en el siglo XVIII, donde conversan Ernst y Falk.

24. Cfr. *Parábola, ruego y despedida* (aquí pp. 466 s.), los destinados a trabajar «dentro» y los que, con plano y todo, trabajan «fuera».

25. El texto está dudoso aquí. Esta línea y la anterior (silenciosa) de Ernst, es tachada en el manuscrito (LM, XIII 368).

26. Cuando publicó Lessing los tres primeros diálogos, ya estaban redactados el cuarto y el quinto, cuya publicación se retrasó por la indicación de que en el prólogo se habla —las altas instancias del duque Fernando de Braunschweig. En septiembre del 78 estaba leyendo Campe el manuscrito de dichos diálogos, que luego fue pasando a Herder y a Hamann. Cuando apareció en 1780 esta «continuación» de los diálogos, apareció sin el nombre del autor. Es casi seguro que Lessing no promovió la publicación. Y casi seguro que sabía que alguien andaba moviéndose para publicarla. Ese mismo, basándose en indicaciones de Lessing, pudo redactar el «prólogo para un tercero», que no estaba en el manuscrito que leyeron los amigos anteriormente citados (cfr. LM, XIII 387).

27. En la primera edición aparecían tres estrellas en vez de la palabra «Temple» y sus variaciones templo, templario, etc. Aquí, siguiendo la edición posterior a la muerte de Lessing, las introducimos entre corchetes.

28. Para hacer la señal masónica en el apretón de manos.

29. Alusión al *Éxodo* israelita de Egipto, bajo la dirección de Moisés.

30. Los subrayados son alusiones a símbolos masónicos (H. Göbel).

31. Dos principios fundamentales de la Antropología de L.: a) el camino de la perfección que consiste en la realización de las posibilidades (de las vidas) propias, lo han de hacer todos y cada uno —la eternidad está por delante; hay que esforzarse, pero no angustiarse. b) Las andaderas de principiante, o el andamiaje, son y han de ser apoyos, no trabas.

32. La masonería escocesa es una rama francesa de la masonería. Surge en 1738, a raíz de un discurso de recepción pronunciado en Lunéville en 1738 por el caballero escocés Andrés Miguel de Ramsay, «amigo de Fénelon y de Madame Guyon», que precipita una evolución mística de la masonería. Se añaden a los tres grados ingleses (aprendiz, compañero y maestro), otros grados superiores. Esta masonería de grados superiores es la que se conoce desde entonces como «escocesa» (Antoine Faivre, *El esoterismo en el siglo XVIII.* Madrid 1976, p. 162).

33. Karl von Hund establece en 1751 una «masonería rectificada», que dice proceder de la Orden del Temple. Desde 1764 se llama «Estricta Observancia Templaria». Estos intentan restaurar la Orden del Temple, que suprimiera Clemente V en 1314, en uno de los escándalos financieros más grandes de la historia (Inglaterra, Castilla y Francia se repartieron las inmensas posesiones de los templarios). Estos habían surgido con ocasión de las Cruzadas para la conquista de Tierra Santa. Orden de Caballería, en 1118 los monjes se hicieron soldados en la reunión de caballeros francos que vivían en Jerusalén *junto al templo de Salomón.* Los templarios llevaban, por regla, vida militar y espiritual, al mismo tiempo. Felipe el Hermoso consiguió su extinción en el XV Concilio Ecuménico. El «secreto y el tesoro» templarios se convirtieron en mito. —La fabricación de oro por alquímicas artes, prestigiada por Cagliostro (1743-1795) y por Schrepfer (1739-1774) durante el siglo XVIII, prendió en el Rosacrucismo, orden secreta documentable en el siglo XVII y surgida no sin influjo de Paracelso (cfr. Beyschlag). *La piedra filosofal* será la clave para convertir metales innobles en oro.

34. Cfr. aquí mismo, p. 634: hay cosas que no son susceptibles de hacerse exotéricas.

35. Lessing leyó su historia preparando el «Natán».

[**641**] 36. Alusión al criterio interno de verdad, la verdad interior percibida en espíritu y fuerza.

37. Alusiones al manto y la cruz de los caballeros del Temple y al apetito de riquezas que suscitaron y recuerdan.

38. Paralelismo con la ausencia de «milagros y profecías» como ayudas extraordinarias a la religión, en el tiempo en que se habla (cfr. aquí p. 446: «Mas yo, que no estoy en el caso de Orígenes, pues vivo en el siglo XVIII cuando ya no se dan milagros...»). La masonería se orienta a hacer las obras ordinarias que hagan innecesarias las obras benéficas extraordinarias.

39. Como exprimieron a los Templarios. Como exprimen a quien viendo lo universal y superior, quiere «localizarlo», o se presta a «localizarse».

40. Cfr. aquí mismo nota 31. Sobre abuso de los niños o de las etapas y criterios «elementales», cfr. *Educación,* nn. 43-53 (aquí pp. 583 s.).—Lessing cree que el cristianismo ha de salir del régimen de niñerías (golosinas, emulaciones, envidias, etc.) y que estas iglesias laicas están repitiendo elementalidades pedagógicas caducadas o a punto de caducar.

41. «Boyas»... para jóvenes, es decir, apoyaturas, andaderas, acicates, estímulos, golosinas...

42. Las confesiones cristianas luterana, católica y reformada, reconocidas en la paz de Westfalia (1648). «Sin diferencia de religión quiere decir...» —no salimos del patriarca, que no ve y reconoce la religión en el Islam, luego de estar ya más de diez siglos en puertas, ni en «Natán el Sabio», aún más antiguo y desde más antiguo, no ya en puertas, sino dentro de casa por todas partes, de la casa europea.

43. Jacob Böhme, cfr. aquí p. 246 y nota 7. Hans Sachs (1494-1576), zapatero y poeta. Goethe revalorizó sus «Lieder».

44., Alusión a los que viven «en enjambre» (Cfr. *Tema prematuro,* aquí p. 351 s.).

45. Lo contenido entre corchetes aparece en la edición de Hamann (1781).

46. O sea, repetición civil de la historia de la iglesia y las iglesias: apoyos del Estado, posición privilegiada, absolutismo sectario, planes económicos que llenan de prestigio...

47. Había un ritmo masónico; Mozart lo recogió en *La flauta mágica* (H. Göbel).

48. La guerra de emancipación americana fue seguida y vivida por muchas logias como la llegada del Reino de la Razón y la Ilustración. El ducado de Braunschweig, aliado de Inglaterra, combatió mediante un cuerpo expedicionario contra los insurrectos.

49. De los Estados Unidos.

50. Sobre la paciencia del «masón», cfr. *Educación,* nn. 91 s. (p. 593). «Lo que cuesta sangre no etc.», es frase que se atribuye a B. Franklin.

51. Cfr. *Parábola,* aquí p. 465 ss.

52. El libro de James Howell, *Londinópolis, An historical discourse or perlustration of the City of London,* 1657, donde trata de las asociaciones de albañiles y

constructores, pero que nada tienen que ver con la masonería. Cfr. LM, XV 226, 20 ss. 227, 1-10.

53. Enrique VI prohibió en 1425 las reuniones de las asociaciones de las gentes de la construcción. Tampoco tenían que ver con la masonería.

54. Tanto el protocolo como las anotaciones atribuidas a Locke, son falsificaciones (Beyschlag, Göbel).

55. Paralelismo con el origen de algunos escritos de los orígenes del cristianismo.

56. James Anderson publica en 1723 las *Constituciones,* que son como el acta [**642**] de nacimiento de la moderna francmasonería, con su decisivo carácter «especulativo». El libro (*The new book of the constitutions of the Free-Masons,* Londres 1738) formula los principios de la tolerancia y los derechos humanos de la Gran Logia de Londres, de 1717.

57. Hans Agricola (1492-1566), discípulo y amigo de Lutero.

58. Tanto la transición de masonei y masonry como la relación entre la mesonía *templaría* y el origen de la Gran Logia en 1717, en Londres, con motivo de la construcción de la catedral de san Pablo, carecen de base histórica. Christoph Wren fue el arquitecto que dirigió su construcción, quien fue nombrado en 1681 presidente de la «Royal society».

59. Cfr. aquí mismo nota 3.

60. Karl S. Guthke (Zeitschrift für Deutsche Philologie 1966, p. 576 ss.) ha intentado la reconstrucción del sexto diálogo.

# ÍNDICES

# ÍDICE ONOMÁSTICO


**A**

AALEN, L.: 155.
AGAR: 557; 559 (1); 570.
ABELARDO: 602 (55).
ABENDANA: 45.
ABRAHÁN; 148: 208; 414 (6); 557-560; 584.
ABU OBEIDAJ: 211.
ADAM, A.: 525 (10).
ADORNO, TH.: 96.
ADRIANO: 122.
AELIO, G.: 179; 227.
AELIUS DONATUS: 196 (18).
AGRICOLA, H.: 642 (57).
AGUSTÍN, SAN: 38; 54; 58; 79; 82; 84; 107; 125; 136; 155; 157 (10); 169 (8); 316 (11); 319 (29); 459; 524 (5); 573; 596 (2); 600 (28).
AJAD HAAM: 170 (15); 414 (7).
ALBERTINA SOFÍA (princesa): 638 (9).
ALCIBÍADES: 179; 228.
ALDANA, F.: 141.
ALFARO, J. M.: 347 (1).
ALONSO PERUJO, N.: 327 (2).
ALLISON, H. E.: 70; 157 (12); 157 (11); 166 (1); 167 (3); 170 (13); 597 (5).
ALLWILLS: 361.
AMBROSIO, SAN: 105; 107; 195 (2); 524 (5).
ANACREONTE: 221.
ANDERSON, J.: 630; 643 (56).
ANSELMO, SAN: 107.
ANSPERGER, W.: 455.
APOLINAR DE LAODICEA: 475 (8).
APOLO: 201.
ARANGUREN, J. L.: 132.
ARISTÓTELES: 40; 73; 77; 126; 147; 158 (16); 166 (1); 168 (3); 227; 242 (3); 244 (5); 295; 335.
ARNDT, J.: 155.
ARNOLD, G.: 136; 155.
ARRIO: 543; 546 (12).
ARTURO (el rey): 630.
ATANASIO, SAN: 520; 524 (5).
ATKINSON, J.: 159 (27); 196 (26).
AUGUST, ERNST: 331.
AUSEJO/HAAG/BORN: 414 (6); 452 (10).
AVERROES: 602 (55).
AVICENA: 129.

**B**

BACON, F.: 38.
BACON, R.: 602 (55).
BARCLAIUS: 399.
BARONIO, R.: 570.
BARTH, K.: 156; 159 (28).
BASÍLIDES: 320 (39).
BASEDOW: 240 (1); 387 (1); 609; 638 (11).
BAUDELAIRE: 58.
BAUMGARTEN, A.: 280 (8); 328 (3).
BAUMGARTEN, J.: 318 (28).
BAYET, J.: 195 (2).
BAYLE: 29; 30; 32; 49; 51; 156; 217 (1); 217 (2); 337 (1); 389; 435 (1); 505 (2).
BEFOLD: 399.
BENEDICTO XIV: 637 (1).
BERAZA: 316 (12); 319 (19).
BERENGARIO DE TOURS: 194 (1); 475 (13).
BERGAMÍN, J.: 25; 97.
BERGÉS, C: 157 (10).
BERKELEY: 93.
BERNABÉ (pseudo): 81; 563 (4).
BERNARDO, SAN: 155.
BEYSCHLAG: 80; 102; 157 (8); 157 (14); 217 (1); 218 (10); 220 (33); 358 (1); 463 (12).
BIELER, L.: 195 (2).
BIERLING: 334; 338.
BILDAD: 208.
BILLOT: 319 (19).
BLOCH, E.: 132.

BLOUNT, C: 35.
BODE: 636 (1).
BODMER: 240 (1); 241 (5); 243 (2).
BÖHME, J.: 50; 136; 195 (3); 244 (7); 250; 280 (9); 641 (43).
BOINEBOURG: 329; 330.
BOLDETUS: 338 (8).
BOLINGBROKE: 36; 280 (1).
BON, H.: 120.
BONNET, CH.: 370 ss; 375 (2); 378 (32); 518 (3).
BONNEVAL: 401 (3).
BONNEVILLE, N.: 636 (1).
BORRICHIUS: 193.
BOSE, G. M.: 195 (8).
BOSSUET: 50; 241 (3).
BOTHE, B.: 61; 601 (46).
BOURGEUT: 301; 303.
BOURNS, S.: 317 (13).
BOUSQUET, F.: 130.
BRÉHIER: 377 (16, 17).
BRIEGLEB: 153 (1).
BREITINGER: 242 (2).
BROWN: 330.
BRUCKER, J.: 78; 198; 217 (5); 291; 316 (8).
BRUNO, G.: 58; 166 (1); 168 (4); 217 (1).
BUCHHEIM, K.: 112.
BURCKHARDT, J.: 78; 547 (12); 551 (1).
BUDDEUS, J. F.: 50.
BÜLFINGER, G. B.: 500.
BULTMANN, R.: 73; 139.
BURGOS, J. de: 196 (20); 441 (22).
BURKE, E.: 60; 283-288.
BURNET, TH.: 336.
BURY, J. B.: 29; 46.

**C**

CAGLIOSTRO: 640 (33).
CALIXT, G.: 506 (14).
CALMET, A.: 425.
CALOV, A.: 505 (8); 570.
CALVINO: 37; 91; 316 (11); 506 (11-15); 524 (5); 639 (15).
CAMÓN AZNAR: 86 s.
CAMPANELLA: 335.
CAMPE: 385-387; 638 (11).
CANALEJAS: 56.
CANSINOS ASSENS, R.: 158 (15); 218 (14); 375 (5).
CANZ: 90.
CAPELLA, M.: 337 (7).
CAPISTRANO, SAN JUAN DE: 389.
CARDANO: 137; 170 (15); 194 (1); 197-220; 335; 524 (4); 553 s.
CARLOS XI: 630.
CARPÓCRATES: 101; 140.
CASIMIRUS, J.: 330.
CASSIRER: 59; 70; 122; 156; 281 (30); 287 (1); 377 (28); 440 (12); 639 (17).
CATELAN: 331.
CELSO: 435 (1); 450 (1); 468; 475 (11).
CELSUS JUVENTUS: 512; 516 (4).
CERES: 201.
CERINTO: 101; 140.
CERVANTES: 134; 136.
CICERÓN: 125; 145; 187.
CLARKE: 333.
CLEMENTE ALEJANDRINO: 78; 79; 82 s; 105; 169 (8); 317 (13); 597 (8).
CLERICUS, J. (Leclerc): 425.
COCHLEUS: 190; 194 (1).
CONDILLAC: 51.
CONNAWAY, CONDESA DE: 335.
CONNECTE, TH.: 389 s.
CONSTANCIO: 195 (2).
CONSTANTINO EL GRANDE: 105 s.
CRAMER, C. F.: 218 (3).
CRAMER, J. A.: 233; 240 (1); 241 (3).
CRISIPO: 248.
CRISTO (cfr. índice de materias → Jesús de Nazaret, Logos, Sabiduría): 37; 85 ss; 116 ss; 147; 201; 203 ss; 218 (10); 523 (1); 579; 584; 585 ss; 600 (40).
CRONEGK: 137.
CROUSAZ: 272; 273; 281 (27).
CRUZ HERNÁNDEZ, M.: 218 (10).
CUDWORTH, R.: 332.
CUNQUEIRO, ÁLVARO: 20.
CURTIUS, M. C.: 383 (7).
CUSANO, N.: 170 (15); 217 (1); 218 (8).

**CH**

CHADWIK, H.: 551 (1).
CHAIN: 560 (5).
CHERBURY, H.: 35; 439 (5).
CHOERILUS: 451 (6).

CHUBB: 36.

**D**

DACOSTA, URIEL, 414 (8).
D'ALEMBERT: 30; 32; 33; 61; 156; 157 (10); 505 (2).
DANTE: 320 (38).
DAVID, F.: 408; 413 (4).
DANZEL, T. W.: 156; 324 (11).
DELEUZE, G.: 42; 168 (3).
DELITZSCH, F.: 90.
DE LOS RÍOS, F.: 56.
DEMÓCRITO: 335.
DESCARTES: 30; 32; 37; 39; 40; 45; 46; 47; 69; 147; 156; 157 (10); 218 (10); 316 (10); 337 (3); 441 (19); 508 (35);
DHORME: 599 (25).
DIDEROT: 20; 29; 30; 32; 33; 34; 39; 51; 60; 123; 217 (2); 335; 371; 374 (1); 630 (18).
DÍDIMO EL CIEGO: 317 (13).
DILTHEY: 9; 10; 22; 49; 56 s; 92; 122; 127; 129; 132; 134; 136; 155; 170 (15); 173 (1); 217 (6); 240 (1); 241(5); 242 (6); 316 (1); 337 (3); 347 (1); 349 (6); 358 (2); 374 (1); 377 (16); 435 (1); 439 (5); 442 (37); 508 (34); 516 (3); 535 (1); 563 (1); 603 (57, 59).
DITTON, H.: 443 (50).
DONAT: 187.
DOUTENS, L.: 291; 316 (9).
DREWS, W.: 135.
DURAND, W.: 52.
DUSH: 242 (2).

**E**

EBERHARD: 296-313; 317 (16).
ECCARD: 331; 333.
ECKERMANN: 55.
EDELMANN: 34.
EDIPO: 454.
EMPÉDOCLES: 58.
ENRIQUE VI: 631.
EPICURO: 42; 51; 250; 251; 358 (2); 382 (1); 638 (3).
ERASMO: 182; 358 (2).
ESCALÍGERO: 198; 212; 215; 218 (9).
ESCULAPIO: 473 (11).
ESCHENBERG: 22 s.
ESOPO: 231; 475 (8).
ESPALATINO: 189; 195 (22).
ESPINOSA (espinosiano): 20; 23; 38; 39; 40; 42; 44; 45; 47-55; 61; 73; 92; 121 s; 130; 168 (4); 218 (8); 240 (1); 248; 272; 288 (4); 321-324; 337 (5); 361-378; 413 (2); 435 (1); 508 (35); 598 (17); 601 (47); 602 (50, 53).
ESTIENNE, H.: 195 (19).
ESTIÚ, E.: 132.
EUCKEN, R.: 167 (2); 170 (14).
EURÍPIDES: 319 (34).
EUSEBIO DE CESÁREA: 531.
EUSEBIO DE NICOMEDIA: 546 (12).

**F**

FABRICIUS: 457.
FAIVRE, A.: 157 (7); 640 (32).
FAUSTO (sociniano): 508 (34).
FEDERICO EL GRANDE: 19.
FEDERICO II: 218 (10).
FÉNELON: 45; 46; 47; 50; 155; 169 (8); 640 (32).
FERNANDO DE BRUNSCHWIG: 330 s; 636 (1).
FERRATER MORA, J.: 42; 115; 119; 125; 217 (1); 376 (9); 378 (32).
FETSCHER, I.: 78.
FICHTE: 53; 141.
FILÓN DE ALEJANDRÍA: 137.
FIORE, J. DE: 602 (55).
FISCHER, K.: 70.
FLAJOLE, S.: 518 (3).
FLINT, R.: 96.
FLORO: 458; 475 (11).
FOGELIUS, M.: 331.
FRANCISCO DE SALES, SAN: 46.
FRANKLIN, B.: 641 (50).
FRIEDRICH, J.: 330.
FREYTAG: 186; 212; 214 s.
FRIGO, G. F.: 52.
FRISCHEISEN-KÖHLER, M.: 45.
FROMMEL: 70; 141.

**G**

GARAGORRI, P.: 132.
GARCÍA VILLOSLADA, P.: 196 (20).

GARCÍA YEDRA, V.: 167 (3).
GEISELMANN, J. R.: 90.
GELASIO CÍCICO: 546 (12); 547 (13, 14, 15, 16, 17); 549.
GESSNER: 221; 241 (3).
GETINO: 319 (29).
GIBBON: 158 (25); 504 (1).
GILBERTO DE LA PORRÉ: 319 (29).
GINER DE LOS RÍOS, F.: 54.
GLEIM, L.: 19; 221; 370; 374 (1); 378 (31); 637 (3).
GÖBEL, H.: 61; 168 (4); 170 (15); 288 (3); 328 (3); 347 (1, 2); 377 (24); 378 934); 387 (1); 395 (1); 441 (21); 597 (3).
GOETHE: 9; 32; 42; 48; 50; 53; 54; 55; 136; 157 (15); 169 (10): 241 (5); 241 (1); 279 (1); 316 (1); 347 (1); 358 (1); 374 (1); 377 (19, 29); 462 (1); 463 (6, 8); 464 (13); 547 (19).
GOETZE: 191.
GOEZE: 20; 121; 173 (4); 438; 464 (13); 465 ss; 636 (1). Y *passim.*
GÓMEZ CAFFARENA, etc.: 130.
GONZAGA, F.: 199.
GONZÁLEZ RUANO, C: 19.
GOTTSCHED, J. CH.: 267; 281 (33).
GOUHIER, H.: 157 (10).
GRABIUS (GRABE): 457; 463 (4).
GRACIANO: 195 (2).
GRANT, R. M.: 93; 533 (1).
GREGORIO DE NISA: 317.
GREINER, A.: 196 (20).
GRISAR, H.: 195 (9); 196 (26); 476 (14).
GROTIUS, H.: 93; 435 (1); 506 (14).
GUHRAUER; 173 (1).
GÜHNTER, J.: 176; 195 (4).
GUTHKE, K. S.: 195 (7); 279 (1); 280 (8); 413 (1); 642 (60).
GUYON, M.: 155; 640 (32).

**H**

HALLER, A. VON: 159 (30).
HAMMANN: 640 (26); 641 (45).
HAZARD, P.: 435 (1); 637 (1).
HEGEL: 32; 53; 73; 169 (10); 595 (1).
HEINE: 462 (1).
HEINECCIUS: 412 (1).
HEINITZ: 17.
HELMONT VAN: 336; 369.
HEMSTERHUIS: 371 ss.
HERÁCLITO: 80.
HERDER: 9; 42; 70; 136; 141; 159 (30); 169 (10); 242 (6); 347 (1); 600 (37); 639 (18); 640 (26).
HERMES: 403 s.
HERMAS: 528.
HERTEL: 292.
HESENTHALER: 330.
HESÍODO: 226.
HERVÁS Y PANDURO: 156.
HILARIO, SAN: 107; 522 (5).
HILLEN, G.: 39.
HOBBES: 35; 38; 50; 51; 92; 300; 435 (1); 439 (5); 639 (15).
HOFFMANN: 599 (20).
HÖLDERLIN: 241 (5).
HOLM, S.: 78.
HOLZ, H. H.: 31; 59; 441 (19).
HOMERO: 10; 80; 84; 104; 137; 221; 225 ss; 448.
HÔPITAL, MARQUIS DE L': 333.
HORACIO: 9; 187; 194 (1); 196 (20); 423; 441 (22); 523 (1); 524 (4).
HOWELL, J.: 641 (52).
HUG, H.: 159 (27).
HUME: 92; 374 (1); 601 (47).
HUMBOLDT: 53.
HUND, K.: 636 (1); 640 (33).
HUSS, J.: 37; 149; 153 (1); 158 (26); 320 (39); 476 (15).
HUSSERL: 30; 32; 43.
HUTTEN: 182.
HUYGENS: 333; 337 (6).
HYDE, TH.: 409.

**I**

IGNACIO DE ANTIOQUÍA, SAN: 532.
IGNÉ, W.: 22.
IGOIN, A.: 52.
IMIRIZALDU, J.: 173 (2).
IRENEO, SAN: 78; 81 s; 107; 508 (33); 530; 534; 535 (7); 541 s; 597 (8).

**J**

JACOBI: 22; 47; 55; 63; 361-378.
JAEGER, W.: 241 (1).

JAQUELOT: 51.
JEHUDA HA-LEVI: 45; 168 (4); 170 (12); 173 (1).
JENOFONTE: 226; 228.
JEREMÍAS, J.: 515 (1).
JERÓNIMO, SAN: 84; 107; 442 (30); 457; 458; 461; 506 (11).
JERUSALEM, K. W. (hijo): 22; 59; 132; 341-349; 451 (3).
JOB: 220 (29, 31); 599 (25).
JÖCHER: 412 (1).
JONAS, J.: 184; 189; 195 (17).
JONÁS PROFETA: 553.
JOSEFO FLAVIO: 531.
JUAN, SAN: 99 ss; 125; 134 ss; 138; 449; 457-464; 523 (1); 536-538.
JÚPITER: 201; 232; 245 (4).
JUSTINIANO: 512; 524 (5).
JUSTINO, SAN: 78; 79 s; 81; 524 (5); 597 (8).

**K**

KAHLER, M.: 159 (35).
KANT: 45; 92; 94; 121; 132; 155; 316 (1); 602 (49).
KANZ, G. H.: 555 (1).
KÄSEMANN: 139 ss.
KÄSTNER
KEFLEKER: 484 s.
KEMPIS, TOMÁS DE: 154.
KIERKEGAARD: 155.
KILCHBERG: 284.
KING, W.: 276.
KIMMERLE, H.: 130.
KLEIST, E. VON: 19.
KLEMM, J. A.: 17.
KOCH, M.: 242 (2).
KLOPSTOCK: 19; 227; 240 (1); 242 (2).
KLOSE, S. B.: 20.
KLUGE: 563 (4).
KNORR, CH: 330.
KÖNIG, EM.: 213.
KOENIG, EVA: 21.
KOMMERELL, M.: 168 (3).
KRUPPEL: 511.

**L**

LAMBETIUS: 331.
LAMMETRIE: 122.
LANGE, S. G.: 19
LAVATER, J. C: 121; 515 s.
LAW, W: 93.
LEAL, J.: 443 (49).
LECKE, BODO: 241 (5).
LECLERC, J. (cfr. CLERICUS): 93; 520.
LEIBNIZ: 29; 30; 31; 34; 37; 38; 39; 40; 44; 47; 58; 61; 95; 122; 127 ss; 129 s; 156; 157 (10); 166 (1); 168 (3); 168 (4); 169 (8-12); 170 (15); 194 (1); 224; 240 (1); 248; 262; 263-266; 274 ss; 279 (1); 280 (3, 4); 281 (28, 30, 31, 32); 289-320; 321-324; 328 (3); 329-340; 356; 365 ss; 451 (5); 508 (35); 563 (4).
LEIBNIZ, J. J.: 324.
LEISEGANG, H.: 166 (1).
LELAND, J.: 35.
LEMNIUS: 176-193; 195 (3); 524 (4).
LÉONARD, E.: 153 (1); 154 s; 412 (1).
LESSING, J. G. (el padre): 17 ss; 20 s.
LESSING, KARL: 21; 22; 217 (1); 323 (1).
LIDDELL-SCOTT: 82.
LILIENTHAL, TH. CH.: 425; 441 (28).
LOCKE: 334; 630.
LOEWENICH, WALTER v.: 102; 141; 166 (1); 173 (1).
LOMBARDO, PEDRO: 319 (29); 602 (55).
LOOFS: 31.
LOETZ, J.
LORZ, J.: 516 (4).
LÖWITH, K.: 78.
LUCIANO DE SAMOSATA: 125; 352; 358 (2); 475 (8).
LUCKÁCS: 49; 53.
LUCRECIO: 42; 221; 240 (1); 241 (5); 250; 349 (4).
LUDOVICI, K. G.: 291; 316 (7).
LUTERO: 37; 45; 54; 83; 90; 136; 140; 159 (27); 177-193; 194 (1); 427; 439 (a); 483; 491 s; 523 (1); 524 (5).

**M**

MACARIO DE MAGNESIO: 475 (11).
MAHOMA: 43; 200-204; 209 ss; 213; 218 (10); 408 s.
MAIMÓNIDES: 602 (55).

MALEBRANCHE: 246 (6); 256; 264 s.
MANES: 551 (2).
MARCIAL: 178; 192.
MARCIÓN: 551 (2); 602 (56).
MARÍAS, J.: 169 (10).
MARIO VICTORINO: 475 (11).
MARTIANUS CAPELLA: 330; 337 (7).
MARTINUS FOGELII: 331.
MARTÍN DEL RÍO: 198; 218 (5).
MATEOS/ALONSO, S.: 439 (9).
MATTHESIUS: 179 s; 189; 195 (9); 475 (14).
MELANCHTON, F.: 91; 159 (34); 177-183; 195 (6); 199; 320 (39); 524 (5).
MELETO: 226.
MÉNAGE, M.: 218 (7).
MENDELSSOHN, M.: 19; 20; 23; 39; 48; 59; 121; 128; 166 (1); 240 (1); 242 (3); 243 (2); 279 (1); 287 (1, 2); 321; 323-324; 346; 374 (1); 436 (1); 517; 596 (3).
MENÉNDEZ PELAYO, M.: 217 (5).
MENESTRIER, C.: 154 (1)
MERCURIO: 201.
MERIMÉE, P.: 44.
MERSENNE, M.: 157 (10); 198 s; 212; 215; 218 (10); 246 (6).
MESLIER: 51.
METODIO DE OLIMPO: 473 (8).
MICHAELIS: 20; 48; 288 (4); 427; 442 (32); 557; 560 (4).
MIDAS: 180.
MILTON: 159 (30).
MINUCIO FÉLIX: 475 (11).
MÖHLER, J. A.: 93; 154.
MOISÉS: 10; 80; 82; 104; 113; 218 (10); 426; 578.
MONDÉSERT, C: 78; 317 (13).
MONDOLFO, R.: 52.
MONNOYE, B. DE LA: 198 s; 215; 218 (8).
MONTESQUIEU: 637 (1); 639 (17).
MORGAN: 35; 36.
MORE, H. (Enrique Moro): 333; 336; 338 (13); 369.
MORHOF: 199; 212.
MÖSER: 21.
MOSHEIM: 289 ss; 295; 316 (3).
MOYA, C.-A. ESCOHOTADO: 318 (21).
MOZART: 641 (47).
MÜLLER, A.: 167 (1).
MUNCKER: 327 (1); 382 (1); 387 (4); 555 (1).
MUSONIO RUFO: 80.
MYLIUS, CH.: 17.

**N**

NAUMANN: 166 (1).
NEUBERIN, LA (Federica Carolina Neuber): 18.
NEUKIRCH: 176; 195 (4).
NEUSER, A.: 407 ss.
NEWTON: 34; 37; 157 (11).
NICOLAI, F.: 19; 240 (1); 317 (13); 374 (1); 436 (1); 518 (13); 596 (3).
NIEBUHR, C: 442 (32).
NIETEN, K. H. O.: 168 (4).
NIETZSCHE: 170 (15).
NOLLET, J.: 417; 438 (2); 500.
NOVALIS: 53; 595 (1).
NOURRISON: 50; 130; 169 (10); 603 (57).

**O**

OCHINO: 412.
OCKAM: 316 (12).
OKLEY: 211.
ONFALA: 569 s.
OPORIN: 34 s; 115; 173 (1).
ORBE, A.: 169 (8).
ORÍGENES: 58; 81; 105; 317 (13); 444 ss; 450 (1); 451 (4); 509 (40); 643 (38).
ORS, E. d': 42; 58.
ORTEGA Y GASSET: 30; 45; 73; 77; 92; 96; 327 (1); 383 (1); 451 (3); 504 (1); 525 (5); 596 (1).
OSBORN: 78.
OVIDIO: 451 (2).
OWEN, J.: 217 (1).

**P**

PABLO, SAN: 463 (6).
PABLO VI: 441 (25).
PAFNUCIO: 551 (5).
PALTHEN: 241 (2).
PFAFF, M.: 506 (18).

PFALZ-NEUBURG: 330.
PAGENKOPEN: 295.
PALEY, W.: 383 (1).
PAPÍAS: 82; 533.
PAPÍN: 331.
PARACELSO: 640 (33).
PARMÉNIDES: 58.
PASCAL: 73; 334.
PAULSEN, F.: 638 (11).
PEGANIUS, S. CH.: 330.
PELAGIO: 133.
PELLISON: 329; 331; 337 (1, 2).
PELTERS, W.: 84.
PETERSEN: 223; 225; 241 (3).
PETERSEN/OLSHAUSEN: 443 (44).
PETERSON, E.: 87; 560 (5).
PETREJUS: 199 s.
PÍNDARO: 221.
PITÁGORAS: 133; 381; 389 s.
PLATTEN: 331.
PLATÓN: 40; 73; 80; 133; 147; 157 (6): 248; 274; 335; 381.
PLINIO: 335.
PLOTINO: 52; 104; 125; 130; 377 (16, 20); 475 (11).
PLUTARCO: 125; 138; 157 (6); 319 (34); 509 (39).
POIRET, P.: 155.
POLICARPO: 82.
POMPONAZZI: 198; 217 (8).
PONTANUS: 193.
POPE: 76; 169 (8); 247-282.
PORDAJE: 246 (7).
PORFIRIO: 468; 475 (11).
PREMONTVAL: 323 (1).
PRISCIANUS CAES: 196 (18).
PTOLOMEO: 198.
PUFFENDORF: 332.

**Q**

QUACQUARELLI, A.: 78; 168 (5).
QUASTEN: 317 (13).
QUENSTEDT: 505 (4).

**R**

RAHNER, H.: 127.
RAMSAY, A. M.: 640 (32).
RAPPE: 186.
REHORN, K.: 168 (4).
REIMANN, 199.
REIMARUS, H. S.: 20; 35; 92; 137; 435 (1); 515 (1); 555 (1); 600 (31); 639 (15).
REIMARUS, ELISA: 22; 374 (1); 435 (1); 568.
REIMARUS, A.: 436.
REINHARD, A. F.: 279 (1).
RELAND, A.: 209.
RENOUVIER, CH.: 48.
RÍO, MARTÍN DEL: 198; 217 (5).
RÍOS, DE LOS F.: 54.
RICO, M.: 242 (7).
RITTER, H.: 598 (12).
RITZEL, W.: 95.
RODRÍGUEZ BACHILLER, A.: 324 (6).
ROMERO, FRANCISCO: 127; 347 (1).
ROUSSEAU, J. J.: 33; 51; 61; 153 (1); 375 (2); 639 (15); 639 (17).
ROHRMOSER: 401; 474 (4).
RUFINO DE AQUILEA: 520 (5).
RUIZ BUENO, D.: 450 (1).
RUIZ DE ELVIRA, A.: 195 (12); 570.
RUSSELL, B.: 52; 58; 95; 218 (10); 328 (3).

**S**

SABATIER: 92; 506 (10).
SABINO: 184 ss; 193.
SABUNDE: 218 (8).
SACHS, H.: 641 (43).
SACK: 222; 409.
SAINT-AMANT: 176; 195 (4).
SAISSET: 45; 129; 169 (10).
SALE, G.: 209; 409.
SALOMÓN: 600 (30).
SALTHENIUS: 212.
SAMARANCH, F. P.: 157 (6).
SÁNCHEZ FERLOSIO, R.: 58.
SÁNCHEZ MIELGO, G.: 141.
SANTAYANA, J.: 42; 84; 129; 382 (1).
SARTRE, J. P.: 155.
SASSE: 320 (35).
SAUNDERSON: 380.
SAURÍN: 425.
SAVATER, F.: 382 (1).
SAVONAROLA: 158 (26).
SCHALK, F.: 32.

SCHELHAMMERN: 331.
SCHELLER, M.: 73; 377 (20).
SCHELLING: 53; 69; 141; 595 (1); 598 (12).
SCHELLHORN: 180; 186; 195 (10).
SCHLEGEL, A. W.: 53.
SCHLEGEL, F.: 53.
SCHLEGEL, J. E.: 233; 243 (1).
SCHILLER: 242 (6); 595 (1).
SCHILSON: 102; 129; 153 (1); 387 (1, 3).
SCHLEIERMACHER: 53; 155.
SCHMID, J. L.: 408; 413 (2); 436 (1).
SCHNEIDER, F.: 38; 170 (15).
SCHOPENHAUER: 73; 115.
SCHÖPS, H. J.: 100; 535 (1).
SCHUMANN, J. D.: 444.
SCHREPFER: 636 (1); 640 (33).
SCHULTZE, H.: 975.
SCHWARTZ, E.: 551 (1).
SCHWARTZ: 199; 212.
SCHWEITZER, A.: 441 (27); 515 (1); 516 (3).
SECKENDORF: 183; 195 (15).
SEGALÁ, L.: 242 (3).
SEMMLER, 516 (3).
SÉNECA: 252; 638 (3).
SERVET, MIGUEL: 412 (1).
SEXTO EMPÍRICO: 82.
SHAFTESBURY: 29; 35; 36; 228; 232; 242 (6); 274 ss; 287 (1).
SHAKESPEARE: 42; 281 (27).
SHERLOCK: 433.
SÍMACO: 41; 175; 195 (2).
SIMMLER: 193.
SIMÓN, R.: 506 (10).
SOCINO, L.: 508 (34).
SÓCRATES: 37; 40; 80; 84; 146; 157 (10); 226; 228; 231; 311 ss; 334; 523 (1).
SOLAR: 208.
SOFÍA CARLOTA: 332; 338 (9).
SÓFOCLES: 42; 125; 524 (4).
SONER. E.: 291 s; 292-296; 316 (6); 412 (1).
SPENER: 154.
SPICKER, G.: 166 (1).
STAHR, A.: 70.
STALDER, R.: 375 (1).
STAMMLER: 638 (3).
STEINMANN, J.: 599 (25).
STEPHANUS, H.: 192.
STIELER, J.: 281 (29).
STRAUS: 462 (1).
STROHSCHNEIDER/KÖHRS, I.: 383 (3); 598 (11).
STURM, J. CH.: 422; 441 (17).
SÜSSMILCH, J. P.: 349 (4).
SUÁREZ, F.: 316 (12).
SUSO, E.: 154.
SWIFT, J.: 278; 282 (47).
SYLVANUS: 412.

**T**

TACIANO: 81.
TALES: 248.
TAMAYO, A.: 133.
TASSO, TORCUATO: 137.
TAULERO: 154.
TELESIO: 218 (8).
TEÓCRITO: 221.
TEODOSIO: 105.
TEOFRASTO: 563 (4).
TERENCIO: 17.
TERESA, SANTA: 318 (19).
TERTULIANO: 79 s; 81; 107.
THAER, A.: 595 (1).
THIBERGHIEN: 51.
THIELICKE, H.: 32; 90; 128; 153 (1); 317 (18).
TIERNO GALVÁN: 52.
TIMM: 53.
TINDAL: 35; 92; 413 (2).
THOMASIUS, J.: 217 (6); 329; 337 (3); 563 (4).
THOMSON, J.: 273; 282 (38).
TOLAND: 35; 36; 601 (47).
TOMÁS, SANTO: 319 (19).
TOURNEYSER: 37.
TOVAR, A.: 77; 242 (4).
TOYNBEE, A.: 40; 105.
TRESMONTANT, C.: 599 (20).
TROELTSCH: 78.
TROUILLARD: 130.
TSCHIRNHAUS: 331

**U**

ULISES: 84.
ULRICH, A.: 331.

UNAMUNO: 132.
UZ: 221 s; 241 (3).

**V**

VALDÉS, JUAN: 412 (1).
VALENSÍN, A.: 45.
VALENTINIANO II: 195 (2).
VALERA, CIPRIANO: 506 (15).
VALLA, LORENZO: 524 (5).
VARLOOT, J.: 39.
VATTEL: 301; 318 (25).
VETTIUS VALENS: 82.
VICENTE DE LERINS, SAN: 524 (5).
VIERHAUS, R.: 568.
VIRGILIO: 280 (2).
VOGT: 184; 198; 212.
VOLTAIRE: 19; 30; 32; 33; 92; 196 (19); 439 (5).

**W**

WALCH: 191 s.
WARBURTON: 262; 272; 274; 281 (27); 578; 599 (24).
WEIGELN, E.: 329; 337 (3).
WEIL, SIMONE: 115; 169 (8); 560 (3); 599 (28).
WESLEY: 153 (1).
WEST, G.: 434; 443 (52).
WHISTON, W.: 525 (6).
WHITE, A. D.: 349 (4).
WICLEF: 158 (26); 320 (39).
WIELAND: 73; 221-239; 358 (1); 438 (2).
WIKENHAUSER, A.: 535 (1).
WIMMERUS: 193.
WINCKELMANN, 20; 44.
WINDELBAND: 37; 337 (3); 602 (55).
WISSOWATIUS: 65; 412 (1).
WOLFF, CH.: 168 (3); 217 (6); 327 (2); 334; 356; 408; 481; 505 (6).
WOLKE, CH. H.: 362.
WREN, CH.: 633 s; 642 (58).

**Z**

ZAPATERO, V.: 56.
ZIEGRA: 473.
ZINZENDORF: 152; 153 (1); 154 s.
ZWINGLIO: 158 (27); 524 (5).

# ÍNDICE DE MATERIAS

(El índice pretende orientar hacia algunos lugares, mas no es un repertorio completo ni de conceptos ni de lugares importantes. El primer número indica la página; el número entre paréntesis, la nota; el número separado por una coma [p. e., 118, 6] indica el § en su caso.)


**A**

Acción: 146; 156 (4); 168 (8).
Alma: 308 s; 428 ss.
Amor: 284 ss; 456 ss.
Antiguo Testamento: 430; 578, 22 ss.
Apocatástasis: 294.
Armonía → Espíritu Santo: 162, 10-12; 164, 20; 167 (1); 168 (8).
— preestablecida: 321 s; 366.
Aritmética → método: 146; 147; 157 (7, 10).

**B**

Belleza: 283.
Biblia → libro: 102; 417 (y religión); 477 ss (e infalibilidad); 479 ss (en el origen del crist.); 483-491 (y tradición); 517-520 (y norma de verdad); 542-544.
Bibliolatría: 84 s; 505 (26).

**C**

Cábala: 369.
Castigo: 244 (3); 299.
Causas: 363; 376 (8).
Cautividad (de la razón): 419 ss.
Círculo pequeño (fe): 427 s; 438 (2); 442 (29).
Concepto (su origen): 345.
Conciencia (subconc.): 165.
Confesiones (sectas): 505 (27); 507 (41).
Consecuencias: 134; 304 s.
Consuelo: 498 s.
Continuidad: 315.
Contradicción: 169 (10).
Conversión: 42 ss; 222.
Creación: 57 ss; 168 (5); 263 s; 327 (1); 363; 376 (8).
Cristianismo: 107; 117; 201 s; 235; 522 (5).
Cristo → Logos: 104; 115 s; 148; 234; 447; 450 (7); 585, 53; 586, 58 ss.
Cuerpo: 49; 321 s; 637 (3).
Culpa: 123 s.

**D**

Deducción: 167-8 (3); 244 (6).
Diferencias (de grado): 130 (de clase); 627.
Dios → Uno y Todo: 204; 238 ss; 574 s (nacional); 576, 15; 583, 40.
Dogma: 97; 99.

**E**

Educación → pedagogía.
Elocuencia (predicación): 398 ss; 419 s; 436 (1); 468; 473 (14); 476.
Enmienda (corrección): 307.
Entendimiento: 365-367; 377 (16).
Erudición: 397.
Esotérico: 34; 242 (5); 300; 304; 315 (1 f); 606.
Espíritu: 162 s; 602 (55); 444-448.
Estado: 393 s; 612 s.
Evangelio (del Espíritu): 592, 86 ss.
Evangelios (su formación): 525 ss.
Exégesis: 91 s; 425 ss; 437 (1); 582, 39.
Extravío: 113; 116; 119.

**F**

Fanatismo: 351-357; 593; 87-90.
Fe: 238 (y obras); 241 (4).
Filosofía (filósofo) → Razón: 106; 147; 207; 214; 280 (7); 351 ss; 546 (12, 14); 549 ss; 569.
Fuera de Dios → mundo: 59 s; 284, 4; 288 (4) 325 s.

**G**

Gobierno: 611.
Grado (gradualmente): 47; 163, 16-18; 170 (15); 263 s; 268; 315 (e); 597 (7).

**H**

Historia: 69; 78 ss; 81; 156 (3); 205 s; 229-231; 244 (3).
Humanidad: 574, 1 ss.

**I**

Iglesia: 149; 628.
Imperio romano: 81.
Individuo: 129 s; 288 (4); 315 (1 g); 327 (1); 588, 68 s, 593, 93; 601 (46).
Infancia: 46 s.
Infinitud (del mundo): 163, 18.
Inmortalidad: 115 s, 127 ss; 201; 370; 428 ss; 452 s; 588.
Innatas (ideas): 334 s; 598 (12).
Intención: 75-78; 439 (7).
Interior (pureza): 587, 61; 600 (41).
Infierno (Penas eternas): 289-320.
Islamismo: 202 s; 208-9.

**J**

Judaísmo: 116; 208 s.
Juego: 20; 397.
Justicia (vindicativa): 299; 318 (22).

**L**

Lenguaje: 343 ss.
Letra (la): 481-482.
Ley (moral): 164-170 (15); 173 (3).
Libertad: 59; 345 s; 364 s.
Libro: 83; 90 ss; 93-96; 397; 579 s; 587, 64.
Logos (Hijo, Sabiduría): 61-65; 100 s; 104 s; 135 s; 162; 234 s; 534 (12 a); 540. Y *passim.*

**M**

Mal (el): 167 (1); 265 ss; 271; 309; 315 (1).
Masonería: 605-642.
Mártires: 205.
Mecánico: 321; 324 (3); 333 s.
Metamorfosis (→ morfología)
Metempsicosis: 132 s; 381 ss; 385 s; 594, 94 ss.
Método: 204; 334; 403 s.
Miedo: 121 s.
Milagro: 210; 444 ss; 451 (9); 610.
Milenio: 40 ss.
Misterio: 234; 243 (2); 327 (1); 368; 590, 76; 601 (47).
Mónada: 565 ss.
Morfología: 129 s; 377 (16); 381 ss.
Motivo: 237; 244 (4); 608.
Muerte: 122-126; 127 ss; 138; 456.
Mundo: 163.

**N**

Naturaleza (natural): 150; 164, 21, 26; 167 (1); 171 s; 265.
Nuevo Testamento: 87 s; 525-533; 534 (12 a); 587, 64.

**O**

Obras (virtud): 209; 458; 462 (13).
Odio: 286 s.
Ontología: 228 s.
Optimismo: 248; 252 ss; 262 s; 301 ss.
Ortodoxia: 235; 245.

**P**

Paganismo (idolatría): 200 s; 575, 7.
Pecado: 439 (12); 440 (14); 590, 74; 601 (46).
Pedagogía: 82 s; 173 (4, 5); 225-229; 234; 246 (4); 574; 597 (8).
Pensar: 45-48; 134; 591, 78 ss.
Perfección: 161 ss; 167 (2, 3); 170 (15); 229 s; 599 (23).
Pietismo: 153 (1).
Poeta: 176; 179; 249 ss; 267; 280 (8).
Posibilidad: 325 s; 327 (2, 3).
Positivo (lo): 171 s.
Práctica: 146 ss; 232.
Premios (y castigos): 319 (32); 586, 55 ss; 592, 85.

Profetismo: 553 s.
Progreso: 111 s; 129; 382 (1).
Providencia: 593, 91.
Pueblo: 605; 637 (3).

**R**

Rastro: 89; 403 s.
Razón: 69-75; 210; 237; 240 (1); 419-422.
Regula fidei: 81 s; 85 ss; 104 ss; 518-520; 523 (10); 527.
Religión: 146-150; 171 s; 206; 209; 219 (24); 398; 561 s; 573 y passim.
Repetición: 600 (43).
Resurrección: 432 ss; 447; 509-513.
Revelación: 103 s; 114; 236 s; 422-424; 430; 574, 6 ss.

**S**

Sabiduría: 34; 146-7; 150 s; 156 (5); 173 (4); 399; 457; 461 (9); 463-464; 574; 597 (7).
Salvaciones: 19; 194 (1); 436. Etc.
Sangre: 137 ss; 206.
Satisfacción (redención): 123; 136; 141; 234; 590, 75; 601 (45).
Sensaciones: 346; 354.
Sentidos: 129; 379-381.
Sentimiento: 223; 416 s. Etc.
Símbolo de fe: 522 (5).
Sistema: 249 ss; 262.
Sociedad: 171 s; 173 (4); 611 ss; 615 ss.
Subconsciencia: 164, 27; 170 (14).
Sueños: 624.
Suicidio: 131 s; 150.

**T**

Templarios: 625 ss.
Testamento (y no Evangelio): 455-459.
Tiempos primeros (los): 146; 147-8.
Todo (y partes): 266; 271 s.
Tolerancia: 22; 408 ss.
Tradición: 45; 90; 492 ss.
Trinidad: 85; 86; 87; 161 s; 168 (6); 589, 73.

**U**

Uno y Todo: 37-39; 49 s; 56 ss; 161 ss; 361-373.

**V**

Verdad (interior): 97 s; 417; 492-501.
— (de hecho, históricas): 243 (3); 441 (18); 446; 590, 77.
— (bifronte): 596 (2).
— (y revelación): 492.
Vocabulario (bíblico): 232; 243 (3).

# ÍNDICE GENERAL

Prólogo..... 9 s.
Bibliografía..... 11-14
Siglas y Abreviaturas..... 15 s.
Cronología..... 17-24
LESSING: QUIMERA Y ANAGNÓRISIS
I. El individuo en el despliegue del Uno y el Todo..... 27-65
II. Razón y revelación en la Historia..... 67-108
III. El individuo en el horizonte de la muerte superada..... 109-141

PRIMEROS TRABAJOS
«Pensamientos sobre los de Herrnhuter». Datos y notas..... 145-160
«El cristianismo racional». Datos y notas..... 161-170
«Sobre el origen de la religión revelada». Datos y notas..... 171-174
«Cartas de la segunda parte de los escritos». Datos y notas..... 175-196
«Salvación de Jerónimo Cardano». Datos y notas..... 197-220
«Cartas sobre literatura moderna». Datos y notas..... 221-246

ESCRITOS FILOSÓFICOS
«¿Pope, un metafísico?». Datos y notas..... 247-282
«Observaciones sobre las investigaciones filosóficas de Burke». Datos y notas..... 283-288
«Leibniz. Sobre las penas eternas». Datos y notas..... 289-320
«Es por medio de Espinosa como dio Leibniz con la pista de la armonía preestablecida». Datos y notas..... 321-324
«Sobre la realidad de las cosas fuera de Dios». Datos y notas..... 325-328
«Leibniz. Circunstancias cronológicas de su vida». Datos y notas.... 329-339
«Prólogo y apéndices a los "Artículos filosóficos" de Jerusalem». Datos y notas..... 341-349
«Sobre un tema prematuro». Datos y notas..... 351-359
[Diálogos sobre Espinosa y el espinosismo, mantenidos entre Jacobi y L. —texto de Jacobi]. Datos y notas..... 361-378
«Sobre la posibilidad de que un día tenga el hombre más de cinco sentidos». Datos y notas..... 379-383
«Observaciones sobre las conversaciones filosóficas de Joachim Heinrich Campe». Datos y notas..... 385-387
«Sobre la elocuencia sagrada». Datos y notas..... 389-391
«Soldados y monjes». Datos y notas..... 393-395
«Reflexiones y ocurrencias». Datos y notas..... 397-401
«Hermesiana». Datos y notas..... 403-404

ESCRITOS TEOLÓGICOS
«Sobre la tolerancia de los deístas. Fragmento de un anónimo».

Datos y notas..... 407-414
«Algo más de los papeles del anónimo tocantes a la revelación». Datos y notas..... 415-443
«Sobe la demostración en espíritu y fuerza». Datos y notas..... 444-451
«Donde la religión revelada prueba demasiado, es donde menos prueba». Datos y notas..... 452-454
«El testamento de Juan». Datos y notas..... 455-462
«Una parábola con un pequeño ruego y una eventual despedida». Datos y notas..... 463-474
«Axiomata —si los hay en estas cosas». Datos y notas..... 475-508
«Sobre el propósito de Jesús y sus discípulos. Un fragmento más del anónimo de Wolfenbüttel». Datos y notas..... 509-514
«Sobre la edición de los fragmentos del anónimo de Wolfenbüttel». Datos y notas..... 515-516
«Respuesta necesaria de G. E. Lessing a una pregunta muy innecesaria del señor Pastor Goeze, de Hamburgo». Datos y notas..... 517-523
«Tesis extraídas de la historia de la iglesia». Datos y notas..... 525-536
«Primera entrega —de la respuesta necesaria a una pregunta muy innecesaria del señor Pastor Goeze, de Hamburgo». Datos y notas... 539-548
«El filósofo en el concilio». Datos y notas..... 549-551
«Sobre una profecía del Cardano, relativa a la religión cristiana». Datos y notas..... 553-555
«Donde mi árabe prueba que la verdadera descendencia de Abrahán no son los judíos sino los árabes». Datos y notas..... 557-560
«La religión de Cristo [y la religión cristiana]». Datos y notas..... 561-563
«Observaciones sobre un informe acerca de los movimientos religiosos actuales». Datos y notas..... 565-568
«Hércules y Onfala» [o la filosofía y la teología]. Datos y notas..... 569-570

OBRAS FINALES

«La educación del género humano». Datos y notas..... 573-603
«Ernst y Falk. Diálogos para francmasones». Datos y notas..... 605-642

ÍNDICES

Onomástico..... 645
De materias..... 653

Es cierto que hay una Ilustración que dicen alemana, la cual, partiendo de Espinosa y pasando por Leibniz, llega a Lessing (H. Holz), y cuyas virtualidades siguen latentes en la medida en que *Fausto* fue un extravío, donde *Natán el sabio* (y Saladino) era la dirección y el modo. Aún concedido que en Leibniz quedara frenado el impulso de Espinosa (Th. Adorno), soberano y ajustado, se rehace en Lessing el programa de la positividad científica, junto con la actitud ética sin complicidades y con la paciencia para creer en la progresiva maduración interior del hombre y en la verdadera armonía. Lessing representa una filosofía que no "supera" la revelación ni desconoce las diversas revelaciones (judía, islámica, etc.); desde Aristóteles, no se representa a la razón sino laborando a la sombra de una revelación (o metáfora, o sueño), bien que nunca sin toda la dignidad de toda la libertad frente al monopolio de lo divino.

Agustín Andreu Rodrigo, valenciano (1928, Paterna), profesor de Teología Sistemática, Antropología y Ética (1957-1974), presenta la casi totalidad de los escritos filosóficos de Lessing y una buena parte de los teológicos, trayéndolos, al repensarlos, al terreno de la discusión religiosa y política de este fin de siglo que Lessing previó significativo.